

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Nyelvtudományi Doktori Iskola  
Kommunikáció PhD Program

**P. Szilczl Dóra**

**VALLÁS-TAPASZTALAT-KOMMUNIKÁCIÓ.**  
**A szakrális mint felkészültség**  
(doktori disszertáció)

Témavezető: Molnár Attila Károly  
egyetemi docens

**2009**

## Elöljáróban

Istenről leginkább úgy gondolkodunk, hogy feltárja magát, s ez a feltárulkozás valamiféle üzenet, amelynek vannak meghallói. Rahner (1991 7) nagyon egyszerűen azt mondja, hogy az ember: az Ige hallgatója. Érti alatta azt, aki a transzcendensre nyitott: az Istenére figyelőt. Isten és az ember viszonyára azonban ritkán gondolunk úgy, hogy az, valami olyan, ami kommunikációs helyzetként írható le, hasonlóan például a személyközi kommunikáció más típusaihoz. A nem hívő nem tekinti kommunikációnak, mivel a másik fél számára nem adott, a hívő pedig kommunikál, leginkább azért, mert megszokta vagy jó neki, ám keveset foglalkozik e kommunikációs formák és módok analizálásával. Ugyanakkor az Isten-ember viszony, mint bármely más kapcsolat, kommunikációs helyzetek sorát foglalja magában. Az egyik oldalon van/tételeződik Isten, a megszólító, a másikon ott az ember, aki Istenhez úgy viszonyul, hogy figyel, vagy éppen hallgat rá, s ebből a figyelésből vagy hallgatásból néhány dolog következik. Például kiemelten kezeli az olyan helyzeteket, amelyekről azt gondolja, benne Istene szól, vagy tud szólni hozzá. De gondolkozhat azon is, hogy van-e valami, ami képessé teheti őt a hallásra, még mielőtt Istene szólna, s ennek érdekében aktívan tevékenykedik. Létrehozhat például közösségeket, vagy társakat keres, mert azt gondolja, hogy többekhez szól az Isten. Az is megtörténik, hogy az Istene szavát hallva, átértelmezi azokat a módokat, amelyekről korábban, Isten szavának hallása előtt azt gondolta, hogy azok alkalmasak arra, hogy Isten megszólítsa őt. És az is lehet, hogy a hallásig szüntelen új módokat keres.

Csak próbálkozhatunk azt megválaszolni, hogy mivégre űzi is ezt a keresést az ember, miért is adódnak azok (és pont azok) a kérdések, melyeket szakadatlanul feltesz válaszokat remélve. S mit tud kezdeni a hozzá különféle utakon és módokon érkező válaszokkal? E tanulmány szerzője e kérdésekre keresi a választ.

# Tartalomjegyzék

<b>Elöljáróban</b>	<b>2</b>
<b>Tartalomjegyzék</b>	<b>3</b>
 <i>Első rész: Bevezetés</i>	
<b>1.1. Felvetés</b>	<b>7</b>
<b>1.2. A dolgozat szerkezetéről</b>	<b>11</b>
 <i>Második rész: Tudománytörténeti háttér</i>	
<b>2. Tudománytörténeti háttér</b>	<b>15</b>
<b>2.1. Perspektívák a vallás és modernitás kapcsolatának megértésében</b>	<b>15</b>
2.1.1. A szekularizációs elméletek kritikája	16
2.1.2. Vallás és nyilvánosság	18
<b>2.2. A transzcendens két megismerési módja: a vallási tapasztalat és a szimbólum</b>	<b>22</b>
2.2.1. A vallási tapasztalatról	24
2.2.1.1 Vallápszichológia	25
2.2.1.2. Vallásszociológia	28
2.2.1.3. Vallásfenomenológia	32
2.2.1.4. Vallásfilozófia	36
2.2.2. A vallási szimbólumról	42
<b>2.3. Szakrális kommunikációelmélet: kutatástörténeti megjegyzések</b>	<b>49</b>
2.3.1. Szakrális kommunikációkutatás	51
2.3.1.1. Folyamat-modell: a retorikai hagyomány	52
2.3.1.2. Szemiotikai-modell	53
2.3.2. Diszciplináris megközelítés	56
2.3.2.1. A szakrális mint személyközi kommunikációs jelenségszféra	56
2.3.2.2. Intencionalitás-elméletek	59
2.3.2.3. Szerepelmélet	60
2.3.2.4. Kulturális meghatározók	61
2.3.2.5. Sémák	62
2.3.3. A modell	64
 <i>Harmadik rész: Fogalmi keret</i>	
<b>3. Fogalmi keret</b>	<b>66</b>
<b>3.1. A transzcendens mutatkozása</b>	<b>67</b>

<b>3.2. A szent</b>	<b>70</b>
<b>3.3. A szakrális</b>	<b>73</b>
<b>3.4. Szignifikáció</b>	<b>74</b>
<b>3.5. Felkészültség</b>	<b>76</b>
<b>3.6. Partecipáció</b>	<b>82</b>
<b>3.7. Találkozás a szenttel</b>	<b>85</b>
 <b>Negyedik rész: A vallási tapasztalat szerkezete</b>	
<b>4. A vallási tapasztalat szerkezete</b>	<b>90</b>
<b>4.1. Percepció: élmény vs tapasztalat</b>	<b>93</b>
4.1.1. Az élmény fogalma	98
4.1.2. A tapasztalat fogalma	99
<b>4.2. Interpretáció: Az értelmező keret</b>	<b>100</b>
4.2.1. Konfesszió	101
 <b>Ötödik rész: A kutatás</b>	
<b>5. Az empirikus kutatás</b>	<b>108</b>
<b>5.1. A kutatásról</b>	<b>110</b>
<b>5.2. A közösségek bemutatása</b>	<b>113</b>
5.2.1. Római Katolikus Egyház	113
5.2.1.1. Megtérés vs. folyamat	114
5.2.1.1.a. Hitrejutás beleszületéssel	115
5.2.1.1.b. Hitrejutás megtéréssel	116
5.2.2. Keresztény Advent Közösség	118
5.2.3. Hit Gyülekezete	122
<b>5.3. A kutatás céljáról</b>	<b>124</b>
 <b>Hatodik rész: Az elemzés</b>	
<b>6.1. Isten megtapasztalhatósága –tipológia</b>	<b>127</b>
6.1.1. Jelenlétes tapasztalat	132
6.1.1.1. A katolikus istentapasztalás jellemzői	132
6.1.1.1.a. Megtérés-jellegű istentapasztalat	132
6.1.1.1.b. Folyamat-jellegű istentapasztalat	134
6.1.1.2. Az adventista istentapasztalás jellemzői	135
6.1.1.3. A Hit gyülekezeti istentapasztalás jellemzői	136

6.1.2. Következtetések	138
6.1.3. A bizonyosságról	143
6.1.3.1. Bizonyosság katolikus tapasztalatban	144
6.1.3.2. Bizonyosság adventista tapasztalatban	147
6.1.4. Következtetések	148
<b>6.2. Istenképek</b>	<b>149</b>
6.2.1. Isten fogalmak – kvantitatív elemzés	151
6.2.2. Az istentapasztalás nyelvi közege – kvalitatív elemzés	156
6.2.2.1. Az ISTEN tapasztalásának nyelvi közege	159
6.2.2.2. Az ÚR tapasztalásának nyelvi közege	163
6.2.2.3. JÉZUS tapasztalásának nyelvi közege	165
6.2.2.4. A SZENTLÉLEK tapasztalásának nyelvi közege	167
6.2.2.5. A BIBLIA tapasztalásának nyelvi közege	169
6.2.2.6. Az EMBER mint tapasztaló ágens viszonyulása Istenhez	171
<b>6.3. A karizmatikus istentapasztalás terminológiája</b>	<b>174</b>
6.3.1. A karizmatikus jelenségek	175
6.3.2. Tartalomelemzés I. – Címvizsgálat	179
6.3.3. Összehasonlító vizsgálat – Új Exodus 1992, 1993, 1996	180
6.3.4. A Szentlélektapasztalat terminológiája	183
6.3.4.a. Isten mint áramforrás	183
6.3.4.b. Szent Szellem ereje	185
6.3.4.c. Ló/paripa/szarvas –kép	186
6.3.4.d. Isten öröme mint (vulkáni) áradás	187
6.3.4.e. Az Úr operál	188
<b>Hetedik rész: Összegzés</b>	
<b>7. Összegzés</b>	<b>192</b>
<b>Bibliográfia</b>	<b>197</b>
<b>Források</b>	<b>211</b>

## **ELSŐ RÉSZ**

---

# **BEVEZETÉS**

## 1.1 Felvetés

„Isten empirikusan létezik.” Bár végtelenül profán kijelentésként hat, minden kétséget kizáróan elfogadható, ha azt nézzük, hogy a hívő számára a bizonyosságot hite mellett az általa megélt, illetve mások bizonyosságából általa elfogadott istentapasztalatok adják. A transzcendens (bizonyos kultúrkörben az Isten<sup>1</sup>) ugyanakkor az emberi tapasztalás számára valódi minőségében nem ragadható meg. A különféle vallásoknak ennek ellenére mégis közös pontja<sup>2</sup> a transzcendens tapasztalata (aktív isteni ágenciát feltételező vallások esetében magának a Mutatkozónak az észrevétele), és a hit tapasztalatként történő definiálása. A tanulmányban a „mutatkozó transzcendens”-re vonatkozó koncepciókat vizsgálom, s ennek kapcsán járom körbe a vallási jelenségeket, kutatva a szenttel való kapcsolattartás közösségileg eltérő kommunikatív módjait. Állítva, hogy e vallások hívei a szent<sup>3</sup> koncepciójába integrálják magát a hitet, s azt, ami transzcendens, azt ezáltal veszik észre, ragadják meg.

A vallásantropológia helyezte előtérbe a *homo religious* fogalmát, s írt le segítségével egy olyan emberi attitűdöt, amelynek legfőbb jellemzője a transzcendensre nyitottság. Ha nagyon egyszerűen szeretnénk meghatározni a vallást, akkor azt mondhatjuk, hogy az egyén vagy egy közösség számára jelenti mindazokat a tartalmakat, melyek a transzcendens valóság leírására és a vele való kapcsolattartásra vonatkoznak egyéni vagy közösségi szinten. Ugyanakkor e tartalmak meghatározóak a tekintetben is, ahogy az egyén vagy a közösség mindennapjait éli. Azt, hogy az egyén vagy közösség

---

<sup>1</sup> Ennek az írásnak a szerzője alapvetően a nyugati keresztény kultúrkör elemeivel dolgozik, de a szakrális kommunikáció kérdésköre ugyanúgy átgondolható bármely nagy vagy új vallási irányzat esetében is. Úgy vélem, sok érdekes tanulsággal szolgálna.

<sup>2</sup> „Figyelembe véve a nyugati és a nem-nyugati társadalmak vallási hagyományaiban fellelhető képzetek sokféle típusát, aligha található egy olyan közös fogalmi rendszer, mely alapján eldönthető, hogy a 'vallás' kategóriájába mely tanulmányozható, elemezhető jelenségek tartoznak. A tudomány művelőinek állandó problémája, hogyan határozhatók meg azok a jegyek, melyek alapján különböző kultúrákban vallásosnak mondhatnak bizonyos kulturális jelenségeket és a 'vallás' általános fogalmának szemantikai mezejébe tartozónak tekinthetik őket. A 'vallás' fogalomkörbe tartozó kutatási terület elvileg határtalan. Ez nagyon sokféle módszert megenged, amelyek alapján kulturális elemek bizonyos együttesét kiválasztjuk, hogy a 'vallást' különböző földrajzi, történelmi és társadalmi környezetben megvilágítsuk.” (Anttonen 2004 1).

<sup>3</sup> A szent fogalmát itt értékelő fogalomként vezetem be. Ami a hívőnek a transzcendensből adott, ami felé fordul kommunikációjával azt szentnek tekinti. A szent az ottoi numinosus kategóriájával feleltethető meg. Ugyanakkor e tanulmány írója tisztában van azzal, hogy bizonyos keleti vallások nem rendelkeznek személyes transzcendens-képpel. Ezek a vallások ekként ebben a keretben csak megkötésekkel helyezhetők el. Elemzésükre azonban én itt és most nem vállalkozom.

számára mit jelent a vallás számomra leginkább a vallási tapasztalatok segítségével közelíthető meg.<sup>4</sup> Vizsgálatom középpontjában az ember és a közössége áll, amint a szentet tapasztalja, s viselkedését alakítja vele kapcsolatban. E dolgozat a vallási tapasztalatot kívánja kommunikációelméleti keretbe helyezni, amelynek segítségével a szakrális kommunikáció jelenségek köre hozzáférhetővé válhat számunkra. Olyan kérdéseket tartok előtérben, hogy a tapasztalatok hogyan és milyen körülmények között hordoznak információt a transzcendensről (a keresztény kultúrkörön belül maradva: magáról Istenről), s vajon ezek miként és hogyan lesznek közösségeket jellemző tudássá, melynek mentén vallásokat különböztethetünk meg?

Eliade kultúrtörténeti programjának hangsúlyos pontja az volt, hogy „a transzcendens emberi tapasztalatban való jelenlétének a felismeréséhez” (Ries 2003 19) kell eljutni. Eliade ugyanis azt állította, hogy az ember minden megnyilvánulása alapjaiban kötődik a transzcendenssel való találkozáshoz, s e világban való léte e találkozás-élmény köré szerveződik. A találkozás nem más nála, mint a hierofánia<sup>5</sup>, ami alatt a transzcendens egyedi beáramlását érti a világba. Az ember pedig e hierofániák (e szövegben: mutatkozások) alapján következtet a transzcendens létezőre, s e megjelenési módok alapvetően strukturálni fogják a szentre és a szent elérésére vonatkozó tapasztalatát.

Azonban, ha elkötelezzük magunkat egy vizsgálatnak, mely a szentet az azt tapasztaló ember oldaláról szemléli, elköteleződésünk egyúttal azt is jelenti, hogy csak azt tudjuk meg, miként van jelen a transzcendens az immanensben. Ha azokra a történeti folyamatokra is hangsúlyt helyezünk, ahogy a transzcendens észrevehetővé vált/válik a

---

<sup>4</sup> „Az ilyen irányú törekvések egyik legismertebb képviselője volt Ruth Benedict, aki abból az előfeltevésekből indult ki, hogy ha az etika egyáltalán bármi érdemlegeset tartalmaz, akkor annak 'gyakorlott megfigyelők' számára észlelhető dolognak kell lennie. Következésképpen, ha egyáltalán bármire is vonatkoznak az olyan fogalmak, mint helyes, helytelen, erkölcsös vagy erkölcstelen, akkor csakis olyan dolgokra vonatkozhatnak, amelyeket az antropológusok a különböző kultúrák empirikus kutatása útján meg tudnak figyelni. Természetesen egy cselekvés erkölcsi helyességét vagy helytelenségét nem lehet közvetlenül megfigyelni, legalábbis fizikai érzékszerveinkkel nem. Megfigyelhetünk olyan cselekedeteket, amelyek helytelenek, vagy alkalmasint helytelennek is láthatunk egy adott cselekedetet, ám magát az erkölcsi helytelenséget, mint olyant, sem az érzékszerveink, sem pedig a mérőműszereink szolgáltatott adatok nem tartalmazzák. Akkor hát mit figyel meg az antropológus? Mindenekelőtt megállapíthatja, hogy egy adott kultúrához tartozó emberek mi mindent hisznek, mit részesítenek előnyben, mit tartanak dicsőretre méltónak, mit ítélnek el stb. Egyszóval: a gyakorlott megfigyelő az emberi viselkedés kulturális mintázatait figyelheti meg [...] az erkölcsi fogalmakat abból kell megkonstruálni, ami észlelhető, s [...] csakis az emberi viselkedésmódokat lehet releváns módon megfigyelni.” (Ratzsch 2002 110-111)

<sup>5</sup> „A hierofánia észlelésekor az ember valamely láthatatlan és befolyással bíró hatalom jelenlétét érzékeli, amely egy tárgyon vagy élőlényen keresztül nyilvánul meg, mégpedig úgy, hogy ez a tárgy vagy élőlény új dimenzióval, a szentséggel felruházva jelenik meg.” (Ries 2003 20)



mindennapjait élő ember számára, könnyen belátható az a hatás, ami abból fakad, ahogy a mindennapok (nyelv, kultúra, kor és történelem) szintje behálózza ezt a találkozást. Ez azt is jelenti, hogy a transzcendenst éppen ezért nem lehet ettől a mindennapi környezettől elszakítva tanulmányozni és megérteni, azaz e mindennapihoz képest határozható csak meg.

Schultze (2007) arról beszél, hogy tévedünk, ha az emberről kizárólag úgy gondolkodunk, hogy maga állít elő jelentéseket. Feltételeznünk kell, hogy e jelentések egy részét nem alkotja, hanem mondjuk „felfedezi, szembesül vele”(uo). Látszólag ezek a megfontolások nem férnek bele az általam hangsúlyozott keretbe. Ugyanakkor azt gondolom, hogy mindaddig, amíg nem tudunk egy olyan fix pontról, ahonnan ezekre a rajtunk kívül levő jelentésekre ráláthatnánk, csak hihetünk bennük, de kívüllevésükre vagy belüllevésükre vonatkozóan nem tudunk semmi biztosat mondani. Ebben a dolgozatban az immanens felőli közelítés tudatos választást tükröz.

Ha kiindulópontul az emberi oldalt választjuk, akkor egyik lehetőségként adódik számunkra annak a beszédmódnak a tanulmányozása, amelynek révén az ember kifejezi vallásos tapasztalatát. Ries (2003 22) nagyon szemléletesen ír ennek alapvető voltáról, azt mondja, hogy az ember (a homo religious) „több mint öt évezred óta rögzíti kőben, agyagban, papiruszon, fán, pergamenen hiedelmeinek és vallásos tapasztalatának emlékezetét. A homo religious által teremtett, szentre vonatkozó szóképzlet feltárása mindig is jelentős eseménye lesz a történelemnek.” Derrida (2007, 1988), Meslin (cit. Ries 2003 21), Dulles (2003) írásai jól jelzik, hogy az utóbbi időben egyre inkább előtérbe kerül ennek a transzcendensre vonatkozó nyelvi keretnek a vizsgálata. Ők kiemelt szerepet szánnak az olyan szimbolikus, kulturális képeknek, mint a szent, a tiszta, az épp, a sérthetetlen, mondván ezek összefoglalóan a transzcendens fogalmához kötődnek. Rámutatnak arra, hogy a transzcendenssel való kapcsolattartás ekként tehát elsődlegesen a rendelkezésünkre álló szimbólumok, nyelvben rögzült címkéink kérdése. Ugyanis, állítják, a szimbólumok teszik felfoghatóvá, másrészt közölhetővé ezt a találkozás-élményt. Éppen ezért, amit a transzcendens jelenlétből a kutatás meg tud ragadni, azt elsődlegesen az emberi kultúrában rá utaló vagy azt megjelenítő szimbólumok elemzése révén, valamint ezek közzé tételének (vallásonként különböző) kommunikatív módjainak vizsgálatával teheti csak meg. A vallás – természetesen és ezzel tisztában vagyok – nem redukálható azokra a nyelvi és rituális

hordozóeszközökre, melyek révén az emberi közösség transzcendens tartalmak megjelenítésére képes. A kommunikációs perspektívát azonban szándékosan alkalmazom az emberi kultúrában meglévő szimbólumegyüttesek vizsgálatára, s nézem a szimbólumalkotó ember felől (azaz az immanens oldalon állva) a transzcendensre irányuló kommunikációt.

A transzcendens létezőre vonatkozó tudások (állítások, hittételek) vallásokként nagyon különbözőek: mások a fogalmak, melyekkel megnevezik, mások rítusok, szertartások, melyeket fontosnak tartanak, hogy kötődésüket a transzcendens irányába kifejezzék. E vallási (megjelenítési) sokféleség mögött – melyek között nem kívánok egyenlőségjelet tenni, sem értékelni azokat – azonban ott áll az ember, akinek szándékában áll<sup>6</sup>, hogy kapcsolatba lépjen a transzcendenssel, s ez az a pont, ami összeköti a vallásokat. A kapcsolat jellemezhető a kommunikációelmélet néhány fogalma mentén, ennek leírására próba ez a tanulmány. Ugyanakkor nem állítom, hogy a kommunikációelmélet segítségével bármit is mondhatnánk magáról, a transzcendensről, igazolhatnánk létezését a vele való kommunikáció megléte alapján. Amit le tudunk írni, az nem más, mint a transzcendenst tételező vélekedések kommunikációja, ahogy az az egyén számára közösségbe tartozása révén elérhető. Maga a jelentéstulajdonítás erőteljesen kulturális karakterű. Senki sem képes ugyanis kultúrájából kilépve a transzcendensről állításokat tenni. S nem képes transzcendens élményeket megosztani másokkal, ha nem hivatkozik egy kultúrára-nyelvre, amelynek mindketten részesei. A közös kommunikatív alapok a transzcendens észlelésében és az észlelt tartalmak megosztásában abban a kultúrában keresendők, melyek levetkőzhetetlenül körülveszik az embert. Éppen ezért ebben a dolgozatban, a szakrális kommunikációelmélet részét képező kulturális komponens bemutatására teszek kísérletet.

---

<sup>6</sup> Nevezik ezt antropológiánkból fakadó előrehuzalozottságnak, vagy éppen belénk oltott vágynak.

## 1.2 A dolgozat szerkezetéről

A dolgozat hét fő részből áll. Az első Bevezető részt követően, a második részben a tudománytörténeti háttér felvázolásával kontextualizálni kívántam a vizsgálatba emelt kérdéskört. A modernkori vallásosság kutatásának fő kérdései közé tartozik, hogy miként tekintünk, milyen szerepet tulajdonítsunk a vallásnak. A vallást vizsgálhatjuk az egyén felől, valamint a vallás nyilvánosságban betöltött szerepe felől. E két irány bemutatására teszek kísérletet az első fejezetben a szekularizációs elmélet, illetve ennek kritikája révén. Célom az volt, hogy a nyilvános jelentéstulajdonítás szerepét hangsúlyozzam a vallás modernkori szerepét illetően. A második fejezetben arról esik szó, hogy transzcendens emberi oldalról nézve két közegen keresztül mutatkozik: ebből az egyik a vallási tapasztalat, a másik a vallási szimbólum. Mindkettő funkciója a jelentésközvetítés. Ezt tekintem a továbbiakban a szakrális kommunikációelmélet két kulcsfogalmának. Az olvasó ebben a fejezetben egy fogalomtörténeti olvasattal találkozhat. A tudománytörténeti rész utolsó, harmadik egysége egy olyan fejezet, amely a szakrális kommunikációelmélet problémafelvetéseihez kalauzolja el az olvasót, bemutatva azt, hogy történetileg milyen diskurzusok és kérdések voltak azok, amelyek mentén az Isten-ember kommunikációt elgondolták. A kutatástörténeti előzmények megismerése ugyanakkor lehetőséget ad arra is, hogy rámutassak, hogy az általam használt kommunikációs keret milyen elméletekkel rokonítható, azokkal milyen kapcsolatokat tételez.

A harmadik részben az általam alkalmazott a kommunikációelméleti modell fogalmi apparátusát mutatom be. A *Fogalmi keret* című fejezetben célom már nem egy fogalomtörténeti áttekintés volt, hanem a későbbiekben alkalmazott elméleti keret fogalmainak – némi tisztázó szándékkal történő – bemutatása.<sup>7</sup> A diskurzusba beemelt fogalmak a következők: transzcendens, mutatkozás, szent, szakrális, szignifikáció, felkészültség, participáció. E modell kiindulópontja az, hogy a vallás egy sajátos kódra alapuló társadalmi rendszer, melynek elsődleges szerepe a transzcendensre vonatkozó tudás konstitúciója. Ennek a konstitúciónak a leírását mutatom be a szakrális mint sajátos felkészültségtípust tárgyalva. A transzcendens elérésére vonatkozó tudás

---

<sup>7</sup> E fejezet néhány részét tekintve a Szakrális kommunikáció: A transzcendens mutatkozása című (szerk. Korpics Márta-P. Szilczi Dóra) kötetben található *Miért szakrális, miért kommunikáció?* címen kiadott bevezető tanulmány általam írt részeit is magába olvasztotta.

(*felkészültség*) generációról generációra szimbolikus formában (azaz kommunikálható, tanulás révén elsajátítható módon) öröklődve intézményesül (ezt hívom *szakrálisnak*), s meghatározóvá lesz a tekintetben, hogy a közös kódot alkalmazók miként tekintenek a világra és a benne megmutatkozó transzcendensre (*szignifikáció*). Az egyén a kommunikáció során ebből a szakrálisnak nevezett, közös és a közösséget jellemző kölcsönös tudásból részesedik (erre utal a *participáció* kifejezés), s lesz képes maga is e felkészültség alapján a transzcendens mutatkozását észlelni.

Az ezt követő, negyedik részben *A vallási tapasztalat szerkezetével* foglalkozom, melyet a percepció és interpretáció kapcsolataként fogok fel. Ugyanakkor vallom, hogy csak analitikus szempontból választható szét e két rész. Fontosnak tartom hangsúlyozni a vallási észlelet, élmény, tapasztalat fogalmainak tisztázását, illetve ezek szétválasztását. Interpretáció kapcsán a konfesszió, a vallási hagyomány fogalmi kerülnék előtérbe. Ebben a fejezetben a kifejezhetőség kérdését járjuk körbe, amikor azt nézzük meg, hogy a tapasztalat kommunikálásában milyen szerepet játszik az adott konfesszió, illetve a konfesszió által az egyén rendelkezésére bocsátott fogalmi keret. Ahhoz ugyanis, hogy valaki vallási élményét megossza másokkal ehhez a kulturálisan és nyelvtanilag meghatározott készlethez kell hozzáférnie.

Az ötödik részben kap helyet a kutatás bemutatása. Ebben a részben magával a kutatás metodológiai kérdéseivel ismertetem meg az olvasót, valamint bemutatom a vizsgálatba bevont három közösséget.

A hatodik rész maga az *Elemzés*, az elvégzett kutatás részletes bemutatását valamint a kapott eredményeket tartalmazza. Ez a rész a korábban vázolt szakrális kommunikációelmélet tesztelésére készült, nem volt szándékomban egy nagyobb mélyfúrás elkészítése (az egyes közösségek széleskörű és átfogó deskriptív bemutatása), inkább a modell alkalmazási lehetőségeit vettem sorba. Arra voltam kíváncsi, hogy az általam vázolt fogalmi apparátus milyen területek vizsgálatához nyújthat elégséges szempontrendszer. Három elemzést végeztem el (kvantitatív és kvalitatív egyaránt szerepel ezek között) az általam készített interjúk, valamint a gyülekezeti sajtó képezte empirikus anyagon. Az istentapasztalat tipológiáját, az Istenre vonatkozó fogalmi apparátust és a hozzá kapcsolódó istenképeket, valamint az istentapasztalat terminológiájának közösségi vonatkozásait vizsgálom tartalomelemzés révén.

Végezetül a hetedik rész a dolgozat lezárása, de egyben kinyitása is további kutatások számára. Azt gondolom, hogy a megismert modell alkalmas arra, hogy segítségével a vallásközi párbeszéd, mint sajátos kommunikációs helyzet nehézségei kiemelhetővé és jobban érthetővé váljanak. A dolgozat írójának nem titkolt célja, hogy a vallások egymásmellett-élésének – amely napjaink pluralista környezetének egyik legmeghatározóbb kihívása – leírásához adjon szempontokat.

## **MÁSODIK RÉSZ**

---

# **TUDOMÁNYTÖRTÉNETI HÁTTÉR**

## **2. Tudománytörténeti háttér**

Egy dolgozat szerzőjének el kell különítenie vizsgálatának tárgyát más jelenségektől, egyúttal beszélnie is kell arról, hogy az a megközelítés, amelyet éppen vezérfonalául választott, miképp kötődik ahhoz, ahogy ezt a jelenséget mások, más vezérfonalakat követve vizsgálták. Ugyanis ezekhez a tradíciókhoz képest tudunk csak valamit mondani. A tudománytörténeti háttér egyúttal annak a keretnek a felvázolása, amelyben az Isten-problematika újra felbukkant és tematizálódott a kommunikációs diskurzusok részeként, valamint megkísérlem bemutatni azt, hogy a szakrális kommunikáció kutatása eddig milyen jelenségekre fókuszált, s milyen irányok nyitottak a további kutatások számára.

### **2.1. Perspektívák a vallás és modernitás kapcsolatának megértésében**

Nagyon sokszor találkozunk azzal a kijelentéssel, hogy válságban van ma az egyház Európában, mivel annak tanításrendszere elavult, képei és kifejezőmódja elidegenedett és érthetetlen a mai ember számára. A kiút keresésével a történelmi egyházak jó része igyekszik szembenézni. Egyre inkább körvonalazódni látszik, hogy az egyház útja Európában a kisebbségi szerepkör felé vezet. A kérdés, hogy ebben a szerepben miként képes megmutatkozni a társadalmi nyilvánosság különféle szegmenseiben. A keresztény „egyenkultúra” (Kock 2004 5) letűnése újabb kihívásokat jelent, amellyel az egyházaknak szembe kell/kellett néznie. Új kérdések bukkannak fel, s ezek mentén újra kell gondolni és nagyon gyakran újrafogalmazni is azt, mit jelent például a keresztény identitás a mai kor embere számára. Míg az 1970-es években jelentős vallásszociológusok a „templom nélküli város” (Cox 1984) vízióját tárták elénk, addig ma már jól látszik, hogy a vallás nem tűnt el az emberi igények közül. Így a feladat nem az lesz, hogy „a templom nélküli város”-ról értekezzünk, hanem, hogy rávilágítsunk mi a templom (itt: vallás) szerepe egy szekularizált városban (társadalomban).

A vallás modern korban betöltött szerepét vizsgálva alapvetően két megközelítésmód közül választhatunk: vagy a privát szféra részeként valami olyannak tekintjük, ami az egyénnel kapcsolatos („a hit: magánügy”), és ekként csak az individuum

jelentéselőállításait vizsgálva érthető meg. Vagy azt állítjuk, hogy a társadalmi nyilvánosságban továbbra is van egy olyan szelet, amelyet a vallás lát el értelemmel, vagyis az határoz meg (vö Meyer 2007 101). A társadalomtudományi kutatásokban problémának látom, hogy ez a két irány markánsan elkülönül. Nézzük meg ennek az elkülönülésnek az okait, majd ezután keressük a köztük fellelhető kapcsolódási pontokat!

### **2.1.1. A szekularizációs elméletek kritikája**

A vallást individuális keretek között tárgyaló munkák kiindulópontja a szekularizációs elmélet<sup>8</sup>, illetve annak kritikája. A szekularizációs elmélet ugyanis hangsúlyozta, hogy a vallás kiszorul a modern társadalomból, egyfajta elvallástalanodás jellemzi azt. Erre szociológiai vizsgálatok sora épült. Az elmélet népszerűségét növelte, hogy a kérdőíves számadatok alapján bizonyítani lehetett, hogy valóban, egyre kevesebben mondják magukat vallásosnak az egyház tanítása szerint. Ezt a nagyon sokáig a vallás térvészteseként, a vallástól való elfordulásként magyarázták, okaként pedig a tudományos-technikai-gazdasági szféra meghatározó szerepét emelték ki, egyszóval a modernitást<sup>9</sup>. Ennek a szemléletmódnak egyik kiemelt képviselője – a korai szekularizációs nézeteit később jelentősen árnyaló – Peter Berger volt. A szekularizációs elmélet mára azonban megdőlni látszik, érvényessége egyre nehezebben tartható, bár a történelmi egyházak még mindig szívesen emlegetik népszerűségük csökkenésének meghatározó okaként.

A szekularizációs elmélet jól látszik, jelentősen módosult az utóbbi évtizedekben. Ugyanis a kutatók felfigyeltek arra, hogy a modernitás, és az azzal járó technikai-gazdasági fejlődés nem minden országban vezetett szekularizációhoz,

---

<sup>8</sup> Peter Berger a szekularizációt egy olyan folyamatként definiálja, melyben „a társadalom egyes részei és a kultúra egyes elemei kikerülnek avallási intézmények és szimbólumok uralma alól.” (Berger 1988 103).

<sup>9</sup> „A modernizációs elméletek szerint a fejlődés útja a tárgyi (a dolgok természetét felfedő, azokhoz igazodó, értékfüggetlen) racionalitás kibontakozása, a társadalmi-kulturális differenciálódás, a pluralizálódás, a fokozódó mobilitás s mindezek nyomán az egységes társadalmi szabályozás gyengülése, illetve ennek megfelelően az egyéni választás és döntés szerepének megnövekedése, az individualizálódás. Ez a folyamat felszámolja a vallás ösztársadalmi rendező és szabályozó szerepét. Nyitva hagyja ugyan annak a lehetőségét, hogy az egyén személyes életében vallásos maradjon, de ennek egyre kisebb a funkcionális jelentősége. Funkcionális haszon híján pedig az egyéni vallásosság is – állítólag – egyre kevesebbet képes vonzani s elkorcsosul. Kimondhatatlanul is adódik a következtetés, hogy a társadalmi-technikai fejlődés automatikusan a vallás felszámolódásához vezet. Ezt az összefüggérendszer fejte ki a 19-20. századi társadalomtudományi gondolkodás a szekularizációs koncepcióval.” (Tomka 2002 283)



elvallástalanodáshoz. Maga az elmélet „nem állta ki a kultúraközi összehasonlítás próbáját” (Tomka 2002 284). A szekularizáció egyre inkább úgy tűnik, mintha erősen európacentrikus fogalom lenne (Berger 2004). Ugyanis, Európán kívül számos ellenpéldát találunk, ahol nem vezetett a technikai fejlődés elvallástalanodáshoz (kiemelten pl. az USA). Másrészt pedig – s ez szintűgy megkérdőjelezte a szekularizációs tételek relevanciáját – az új vallási mozgalmak növekvő száma és népszerűsége arra utalt, hogy a vallási igény nem veszett ki a modernitással, hanem csak a szimbolizációs, közvetítő eszközei alakultak át, és a mai korban nem azok a megjelenítési módok relevánsak már, melyeket korábban a vallási szimbolizációban kardinális szerepet betöltő történelmi egyházak képviselnek.<sup>10</sup>

A kutatók ezt a napjainkban egyre jellemzőbb, újfajta vallásosságot igyekeztek leírni a bricolage (barkácsoló) vagy patchwork vallásosság névvel, amellyel utalnak arra, hogy az egyén maga állítja össze vallásosságának jellegzetes vonásait a vallásilag is sokféle világ számos világnézeti eleméből. Nem véletlenül vált a modern vallásosság metaforájává a bolt, mint piaci környezet, ahol az ember szükségletének és igényének megfelelően maga veszi le a polcra és teszi kosarába (vásárolja meg) a különféle, saját hit- és transzcendens szükségleteinek megfelelő világképeket, eljárásokat (Molnár 1998). Ezt a személyre szabott válogatást tükrözi a barkácsolás vagy a patchwork technika kifejezés. Erősödő tendenciaként már nem egy-egy egyház által felkínált „üdvjavak” (Bourdieu 1978) fogyasztóit nevezzük csak vallásosnak, hanem az individuális igényeiket e módon kielégítőket (annak idején a „maga módján vallásos” kategóriájának bevezetése erre az elmozdulásra igyekezett reflektálni). Mindezek viszont jól mutatják, hogy a vallás mint szükséglet és igény továbbra is megvan a modernitásban, csak formái, megjelenítési módjai vannak változóban.

Éppen ezért mindaddig, amíg a szociológia kérdésfelvetése a durkheim-i klasszikus definíciót vette alapul, mely az egyházra, mint közösségre helyezte a hangsúlyt, és azt kérdezte, hogy milyen vallásúak az emberek, addig valóban a vallás úgy mutatkozott, hogy kiszorulni látszik a társadalmi nyilvánosságból (Molnár 1995). A fordulat, amiről beszélni szeretnék (s ami kettéválasztja az egyház válságát a hit válságától) abban állt, hogy ezt a klasszikus kérdésfelvetést újfogalmazták, a korábbi „milyen vallású?”

---

<sup>10</sup> Az egyház hagyományos közvetítő csatornái „korrodálódtak”. Az e kifejezést használó Zulehner szerint: „az egyház szocializációs módszerei ebben a kontextusban elvesztették hatóerjüket” (2004 12).

kérdés helyett, melyben az egyházhoz tartozás a meghatározó, arra keresik a választ, hogy „milyen a vallásos ember” – mutat rá Molnár. Jól látszik az elmozdulás, arról a pontról, amely a vallásosságot korábban kizárólagos módon kötötte az egyháziassághoz, affelé, hogy a vallásosság mércéjeként a hitet (a személyes tapasztalatokat, élményeket, a transzcendens felé való elköteleződést), s nem pedig egy szervezethez való kapcsolódást tegyék meg. Így vallásos embernek inkább ma azt tekintjük<sup>11</sup>, akinek van vallási tapasztalata, s ez a mutató nem feltétlenül jelenti azokat, akik valamely egyházban regisztráltak. A 'vallásos ember' kifejezés a kutató számára azáltal telik meg tartalommal, ha megkísérlünk közeledni az individuum vallási élményeihez (jól mutatja ezt a kutatások eltávolodása a kérdőívektől az interjúk irányába). A modernkori vallásos ember jellemzésének kulcskategóriájává így a vallási tapasztalat fogalma vált. Ugyanakkor a tapasztalat individualitáshoz kötött fogalma implikálja a hit, a vallás „magán szféra” részeként történő interpretációját. Kommunikációkutatóként így meg kell találni azt a pontot, amelyben a vallási tapasztalat – ami korábban egy jellegzetes pszichológiai terminus volt – alkalmas fogalomnak kínálkozik számunkra akkor is, ha a közösség, és a nyilvánosság felől akartuk nézni a kérdést.

### **2.1.2. Vallás és nyilvánosság**

Weber (1987) szociológiai elméletében hangsúlyos szerepet szán a cselekvő racionalitásának vizsgálatának. Hangsúlyozva annak körülményektől vagy még inkább: kultúrafüggő voltát. Míg bizonyos feltételek (körülmények) mellett racionálisnak tűnik ezt vagy azt tenni, a cselekedet nem feltétlen jelenti ugyanezt egy másik körülmény fennállásakor. De ugyanígy, az egyik kultúrában racionálisnak számító cselekvés nem feltétlenül jelenti azt a másik kultúrában is (vö Geertz 1994). Tehát fontos figyelembe vennünk, hogy a cselekvő mérlegel és különféle helyzetekben választ a számára elérhető problémamegoldás módzatai és eszközei közül. E választásában meghatározza a rendelkezésére álló problémamegoldási kapacitás, ami a kulturális- illetve az egyéni innováció részét képezi. Átfordítva ezt a vallás vizsgálatára azt mondhatjuk, hogy a vallásos ember számára bizonyos helyzetekben, bizonyos feltételek mentén racionális cselekvési mód az Istenben való hit különféle cselekvésbeli és

---

<sup>11</sup> A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kommunikáció Intézetében tanárként diákjaimmal 2004-2005-ben kérdőíves felmérést végeztünk, a 200 megkérdezett válasza alapján érvelek állításom relevanciája mellett.

attitűdbeli megnyilvánulását hangsúlyozni. Miközben azt mondhatjuk, hogy ugyanez a tevékenység egy nem hívő, vagy másban hívő ember számára nem tűnik racionálisnak. Nagyon gyakran kifejezésre is juttathatja, hogy ő mást tart racionálisnak. Maga a racionalitás tehát nem egy olyan dolog, ami magában a tevékenységrendszerben van, azaz nem univerzális, hanem a tevékenység megítélésére vonatkozó eljárásunk részét képezi. Éppen ezért a feladat nem az, hogy eldöntsük egy cselekvés vagy egy kifejeződő attitűdöt illetően, hogy az racionális-e, hanem azt hogy az illető számára a problémamegoldásban a rendelkezésére álló felkészültség vonatkozásában releváns-e. A racionalitás tehát az egyén problémamegoldó kapacitásának (tudásának) viszonylatában jelenik meg. Amikor a racionalitás vagy éppenséggel a relevancia (érvényesség) kérdése előtérbe kerül, akkor elsősorban tudásokat (világban való elboldogulásra szolgáló ismereteket, jártasságokat) vizsgálunk. Racionálisnak azokat a tudásokat és cselekvési módokat nevezem, amelyeket egy közösség tagjai valamilyen érvényességi igény mentén legitimáltak. Habermas A kommunikatív cselekvés elméletében ezen érvényességi igények feltárását végzi. Ő is Max Weber munkásságából indul, aki egy sor olyan tevékenységet nevez meg, mely a modern kor racionalizálódási folyamatában szerepet játszik. Különbő társadalmi életszférák (például a jog, a tudomány, a művészet, a gazdaság) ezek, melyek a vallás mellett egyre meghatározóbb szerepet töltenek be, felállítva maguk érvényesség-igényét. Weber rámutat, hogy a vallás a modern korban ezen életszféráknak pusztán az egyike lesz, meghatározó és átfogó világképadó jellegéből ezáltal veszít. Ennek a jelenségnek a leírására vezeti be Weber a funkcionális differenciálódás fogalmát.<sup>12</sup>

Ha a vallás modernkori szerepét a nyilvánosság felől közelítjük meg, akkor ez a fogalom adja meg számukra a kiindulópontot. E kifejezésen a szerző nem mást értett, minthogy a modernitásban bizonyos életszférák (gazdaság, tudomány, művészet, jog, moralitás) önállósodtak, és ennek következtében a vallás meghatározó jellege csökkent, mivel ezek a területek átvették azokat a szerepeket, amelyeket korábban a vallás töltött be, s meghatározói lettek olyan jelentésselőállításoknak, melyeket annakelőtte a vallás látott el értelemmel. Nagyon jól mutatja a vallás térvészését, hogy a modern kort már alapvetően e vallási alappal szemben határozzák meg. Comte három stádium törvénye óta az egyik megszokott beszédmód, hogy a vallásos világképet felülírja valami más,

---

<sup>12</sup> Max Weber nevéhez kapcsolt funkcionális differenciálódás fogalma a szekularizációs tételekben is meghatározó szerepet játszott.

ami inkább a tudománnyal, az ész megismerési módjával van összefüggésben, semmint a hittel.

Habermas A kommunikatív cselekvés elmélete című munkájában ennek a harmadik, modern kort meghatározó stádiumnak a kommunikációs keretét igyekszik felvázolni. Azt mondja, hogy a világképek összehasonlításának egyik alapja az lehet, hogy meghatározzuk, a világra vonatkozó tudást milyen érvényességi igényekre hivatkozva teszük legitimné. Azt mondja, hogy három ilyen elkülönülő világképről beszélhetünk: a mitikus, a vallási és a kommunikatív racionalitáson alapulóról. Míg a mitikus világképen belül a magyarázatot példaszerű történetek segítségével teremtették meg, addig a vallási világkép ezt az első és meghatározó princípiumra hivatkozva tette. A kommunikatív racionalitás pedig a világra vonatkozó tudásunkat a tapasztalatokból kiindulva egy érvelő diskurzus közegében érvényesíti. S ekként elkülönül a korábbiaktól (vö Habermas 1981, Meyer 2007).

A kommunikatív racionalitás jellemzésére Habermas kulcsfogalma a reflexivitás, ami az állításainknak megvitathatóságát, az ellentétes meggyőződések érven alapuló ütköztetését jelenti egy közösségen belül vagy adott esetben közöttük, míg a jobb érvek mentén a konszenzus egy dologban elő nem áll. A konszenzus, azaz az érvelő diskurzust kiálló tudástartalmak (lásd igazságok) képezik ideális esetben a kommunikatív cselekvés alapját.

A vallás azonban nem bír ezzel a reflexivitással, ami a modern kori érvényes állításokat kellene, hogy jellemezze. Azaz nem állja ki a modern kor érvényesítési eljárásának próbáját. Kreiner (2007) egyenesen úgy fogalmaz, hogy egy vallásos közösség számára Isten létezése, nem válhat kétely tárgyává, hisz ebben az esetben saját identitásának központi eleme rendülne meg. A fő-, vagy más néven mag-tételei, dogmái egy vallásnak szintén nem lehetnek kétkedésnek alávetettek. Éppen ezért egy vallási közösség a tanításáról, mint Istentől a kinyilatkoztatásban kapottról nem folytat más közösségekkel annak érvényességét illetően diskurzust. Ha pedig ez így van – folytathatjuk Habermas gondolatát –, akkor a vallás sohasem képes azzal a fajta reflexivitással bírni, ami a modernkori érvényesnek tekintett állítások esetében szükségszerűnek látszik. Azaz a vallás a modern korban mint ideológia létezik csak, s

veszíteni fog érvényéből. Helyét – mondja Habermas – egy univerzális felelősség etika veszi át.

A vallás ekképp, ha igazolni kívánja állításait a modern racionális diskurzus keretében, kénytelen lefordítani azokat a reflexivitás próbáját kiálló három érvényességi igény valamelyikére: azaz tudományosan igazolni, morális helyességre hivatkozni, vagy a művészet részeként hitelesítve elfogadtatni. De önmagában egy vallási kijelentés sem állja meg helyét a kommunikatív racionalitás közegében<sup>13</sup>. Azaz Habermas szerint a vallás (a hit és az egyház egyaránt) szükségszerű, hogy elveszíti jelentőségét napjainkban.

A vallás lecsengését (s ekként „jövőjét”) taglaló pesszimista felfogással szemben jól látszik ugyanakkor, hogy olyan események, mint például 2001. szeptember 11-e (ahol a merénylők vallási érveket hoztak fel tettük igazolására, s az áldozatok hozzátartozói vallásos vigaszt keresnek) e vallási relevancia elvesztését alapjaiban kérdőjelezi meg. Hit, tudás, megnyitás című előadásában Habermas (2001) arról beszél, hogy nemcsak a fundamentalistának nevezett merénylők oldaláról találunk vallási érveket, hanem ha megnézzük, a megmagyarázhatatlan szenvedést, a szükség, a nyomor, a betegség kínjait, a halál esetlegességét, jól látszik, hogy napjainkban továbbra is megkerülhetetlen a vallás, hisz számos ember számára ez teszi elviselhetővé a szenvedést, és sokszor a vallás az, aminek segítségével igyekszik feldolgozni azokat. Így tehát – nem véletlenül jut arra a megállapításra és mondja Habermas (idézi Meyer 2007 105) azt, hogy: „mindaddig, amíg nincsenek jobb szavak arra, amit a vallás képes elmondani a racionális diskurzus közegében, a ’kommunikatív ész’ bizonyos mértékben – nem támogatva, de nem is ellenezve – együtt fog létezni ’a vallással’”. Azaz a vallás és a hit a szerepe ma is része a társadalmi gondolkodásnak, csak beszűkültek azok a színterek, ahol nyilvános tematizálódást kap.

Habermas az utóbbi évtizedben egy negyedik érvényesség-igény kidolgozásával foglalkozik, melyet metafizikainak nevez. Ez az érvényesség-igény, amely a vallási

---

<sup>13</sup> A hit és tudás összeegyeztethetőségének problematikája nagyon sok szerzőnél megjelenik, az igazolás kérdése például így merül fel Russellnél: „A tudomány az észlelésen és a következtetésen alapul, hitelessége annak köszönhető, hogy az észlelések igazolhatók az összes megfigyelő által. A misztikus saját maga biztos lehet a tudásában és abban, hogy nincs szüksége tudományos bizonyítékokra, de akiktől ő a tanúságtételének elfogadását kéri éppolyan tudományos próbáknak fogják alávetni, mint azokat az embereket, akik azt állítják, hogy eljutottak az Északi-Sarkra” (Russell 1971 135)

tanokat megjeleníthetővé teszi a társadalmi térben. Ugyanakkor állítja, hogy ez viszont egy nagyon lényeges ponton különbözik a többitől. Sajátosságát az adja, hogy egy vallási tapasztalat, egy vallási kijelentés vagy tanítás csakis egy közösség tanításrendszeréhez mérten lehet érvényes, azon kívül nem. Tehát ez az érvényesség-igény nem lehet univerzális, csakis közösség- és kultúraspecifikus. Mit is jelent ennek állítása? Azt, hogy nem hagyható figyelmen kívül az a tény, hogy a hit (hitigazságok) érvényessége ma csakis egy közösség által érvényesítve (legitimálva) igazolható, azaz létezésük csak abból a szempontból legitim, ha vannak, akik elfogadják és benne hisznek. Ez pedig közösséget (valamiféle egyházat) feltételez. A hitbeli igazságok (de mondjuk inkább meggyőződéseknak) társadalmi jelenléte ekként szorosan kötődik hívő közösségekhez, egyházakhoz.

Amikor ebben a dolgozatban a vallási tapasztalatot és annak vallási szimbólumok segítségével történő kommunikatív kifejezhetőségét középpontba állítom, akkor pont arról beszélek, hogy az individuális élmény a szimbolikus közvetítés segítségével beemelhető a nyilvánosságba, érvényességét tekintve érvelő diskurzus részévé válhat, racionalitása egy közösség keretei között tételezhető. A jelen dolgozatban a szimbólumokkal operáló vallási tudásról éppen ezen közösség-specifikus vonásai mentén lesz a továbbiakban szó.

## **2.2. A transzcendens két megismerési módja: a vallási tapasztalat és a szimbólum**

A vallási tapasztalatról értekező irodalom egy olyan jelenséggént értelmezi az emberi tapasztalásnak ezt a típusát, amelynek legfőbb jellemzője, hogy a hétköznapi világától elkülönül, s nyit egy másik tartomány: a transzcendens irányába. A szent ennek a megnyílt tartománynak a leíró fogalma. A profánban megjelenő szent a teológia, a szociológia, az antropológia és a valláskutatás sokat elemzett témája. E dolgozat keretei határt szabnak annak, hogy ezt a tematizációt bemutassuk. Néhány vonatkozását kiemelve azonban érintjük ezt a kérdéskört.

A szent és a profán különbségéről való diskurzus a szociológián belül elsődlegesen Emile Durkheim, a vallásfenomenológián belül pedig Mircea Eliade nevéhez köthető.

Durkheim a vallási élet elemi formáit (ez a címe erről írott könyvének is) kutatta, és számára nem volt kétséges, ha ezt az alapot megtalálja, azzal képes lesz kora vallásosságát is magyarázni. Az ausztrál arunta törzs vizsgálatával mutatott rá, hogy ez az alap a szent és a profán világának elkülönült, mégis egymást kiemelt helyzetekben átjáró lényegéből fakad. A szent fogalmára alapozva Durkheim egy inkluzív definíciót alkot, mely kizárja a vallás köréből mindazokat a jelenségeket, emberi tevékenységeket, melyek nem a szentre irányulnak. Állítja, hogy minden vallás a szent dolgok elkülönített kezelésére irányul, a szenttel való kapcsolattartás módozatai a szentségek, és a rítusok pedig egy közösségben (vagy egyházban) egyesítik mindazokat, akik abban hisznek (Durkheim 1965). Szerinte a szent tapasztalatából fakadó rítusok azok, amelyek kiemelnek a mindennapokból (a profánból).

A szent az „ismeretlen egy partikuláris osztálya [...], mely nem hasonlítható egyetlen dologhoz sem a környezetben” (Hargrove é. n. 14). Ez a felismerés pedig csak akkor fakadhat fel, ha különbséget teszünk a szent és profán között. Ez a különbségtétel közös minden kultúrában, és a létezés két alapvetően kezelt rendjét mutatja. Profánnak hívjuk a hétköznapi világában elfogadott dolgokat, köztük a magyarázat típusa kauzális (a hasonlóságon és az összefüggésen alapul az elfogadásuk). A szentbe pedig azok a dolgok tartoznak, amelyek túlvannak a mindennapi élet szféráján, nem annak a rendjéhez tartoznak. Nem véletlenül, az ember hozzá fűződő viszonyát egészen másfajta attitűd jellemzi: félelemmel és tisztelettel közelít feléjük, s úgy tartja, mindezen dolgokat a titokzatosság érzése veszi körül.

A vallásfenomenológia<sup>14</sup> a szentben a szociológiai megközelítéssel ellentétben nem egy osztályozási módot, kategorizációs rendet lát, amelynek mentén regisztrálhatók bizonyos emberi tevékenységek, hanem azt a nemismert, a megmagyarázhatatlan jelenlétében érzett életérzésként írja le (Otto A szent című könyvére gondolhatunk itt). A Szent és a profán címet viseli Miercea Eliade<sup>15</sup> könyve. Ami őt foglalkoztatja, az ennek a kettősségnek a megjelenése az emberi történelemben és tapasztalásban. Az eliadei írások központi témája a hierofánián, a szent mutatkozásán túl, a szentet észlelő személy, a homo religious (Ries 2003), akit – miként Durkheimnél is láttuk –

---

<sup>14</sup> A vallásfenomenológia nem feleltethető meg a fenomenológiai vallásfilozófiával, mely alapvetéseinek bemutatásával a dolgozat szerzője ebben a tanulmányban nem foglalkozik.

<sup>15</sup> Eliaderől részletesen lesz szó a későbbiekben.

meghatároznak az élmények, a szenttel való találkozás fenntartására rendszeresített rítusok, az örök visszatérés-élményszerűsége. Az, hogy a találkozás, mely a hierofániát jellemezte ismételhető. Az ismétlés pedig elsősorban a transzcendenssel kapcsolatos élmények újbóli átélésére irányul, s megköveteli a tapasztalat/élmény intézményesülését, például ritualizációját.

Ebben a fejezetben a szakrális két alapkategóriáját fogjuk leírni: a tapasztalatot és a szimbólumot. Azt állítva ezáltal, hogy a szakrális kommunikáció valami olyan, ami ezek előállítására és használatára vonatkozóan történik. Éppen ezért bármely vizsgálatnak, mely arra kíváncsi, hogyan zajlik a szakrális kommunikáció tisztában kell lennie azzal, hogy miként képezi ez részét annak, amit szakrálisnak nevezünk, és miként és mit vagyunk képesek kommunikálni általuk. A transzcendenst az ember számára a tapasztalatai hordozzák, mely azokon keresztül jelenik/jeleníthető meg. A tapasztalat ekként nem más, mint egy szimbolikus aktus. Olyan dolgokat foglal magában, melyek az egyének számára kiemelten kezeltek, mert számukra ezek szimbolizálják a szentet. Ezeket a dolgokat és a velük kapcsolatos teendőket az ember intézményesítette, melyből e dolgok és aktusok megváltoztathatatlansága fakad. A valláskutatás ezen „sérthetetlen”, „változtathatatlan” szimbólumok kategorizálására és szerepének leírására törekszik.

### ***2.2.1. A vallási tapasztalatról***

A vallási tapasztalatot a hittételekkel, a morális előírásokkal és a vallási tanításokkal való összefüggésére rávilágítva érthetjük meg teljességben. A vallási tapasztalat kiindulópontját adhatja a morális előírásoknak, hittételek megfogalmazásának, de maguk a hittételek, és morális előírások követése is eredményezhet vallási tapasztalatot. Számomra ez az a kérdés, ami relevanciával bírhat, tudniillik miként kommunikálódik az a tapasztalat, ami később hittétel lesz és sokakat sarkall követésre, valamint miként kommunikálunk hittételekkel úgy, hogy azáltal mások vallási tapasztalathoz férjenek. Ahhoz azonban, hogy ezekre a kérdésekre megkíséreljünk választ adni, célszerű áttekinteni, hogy milyen társadalomtudományos tradícióba ágyazható be a vallási tapasztalatról való gondolkodás, s hol jelenik meg ezekben a kommunikációtudomány számára hasznos kiindulási pont.



A tapasztalatról és annak specifikus típusáról, a vallási tapasztalatról rengeteg tanulmány áll rendelkezésünkre. Ennek a dolgozatnak a kereteit szétfeszítő módon lehetne taglalni a különféle szerzőket és irányzatokat. Éppen ezért egy erős határvonást téve – s pusztán csak vázlatosan – fogok beszélni néhány olyan szerző megközelítéséről, kiket témám szempontjából mindig is meghatározónak és relevánsnak éreztem. Ugyanakkor tisztában vagyok avval, hogy evvel csak bepillantást tudok adni a 20. századi transzcendens tapasztalattal kapcsolatos tudományos diskurzus alakulásába<sup>16</sup>. A szerzők kiválasztásán túl célszerűnek tűnt, hogy az áttekintés tudományterületek (pszichológia, szociológia, vallásfenomenológia, filozófia) felől rendezzem. Tekintetbe véve, hogy a különböző diszciplínák képviselői tudományterületük felől szemlélve a vallási tapasztalatot, miként alakították e fogalom jelentését és értelmezésmezejét.

#### **2.2.1.1. Valláspszichológia**

A vallási tapasztalat fogalma sokáig kívülrekedt a szaktudományos megközelítéseken. Első jelentősebb felbukkanása William James, amerikai pszichológus és filozófus nevéhez köthető, aki 1902-ben jelentette meg egyik fő művét, A vallásos tapasztalat változatai címmel. Munkájában a XVI. századi spanyol misztikusok és protestáns újítók korából vett példákkal illusztrálja a vallási tapasztalatok hangsúlyos szerepét a vallási fogalmak és tanok értelmezésében. James szerint, a vallás azt jelenti, hogy „felismerjük magunkat mint személyt, aki vonatkozásban áll olyan valakivel, akit valamilyen értelemben isteninek tekintünk.” (idézi Lobkovicz 1997 4) A tapasztalás ekként nem más mint „önmagunk megtapasztalása” (uo). Ami azt jelenti, hogy az istentapasztalat egyúttal az istenihez való viszonyunkról való tapasztalatot is magában foglalja. Miközben a transzcendens elénk tárul egy tapasztalatban, magunkról alkotott tudásunk formálódik azáltal, hogy miként éljük meg ezt a tapasztalatot, milyen a viszonyulásunk vagy éppenséggel miként változik a viszonyulásunk a transzcendenssel kapcsolatban.

---

<sup>16</sup> Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a diszciplináris sajátosságok megvonása szinte lehetetlen vállalkozás néhány szerző alapján. Hisz csak meglehetősen felületes képet nyerünk, ha 3-4 szerző munkássága nyomán igyekeznénk a tudomány tapasztalat fogalmának jellemzőit megragadni. Ezt e dolgozat írója nem is szeretné. Külön disszertációk témái lehetnek az olyan monografikus írások, melyek a vallási tapasztalat fogalomtörténetének változását mutatnák be egy-egy tudományterületen belül. Ezért marad vázlatos ez a kép.

James e tapasztalatokat vizsgálva négy meghatározó jegyet különít el:

- *Kimondhatatlanságukról* beszél. Lejellemezőbb példája a misztikus tapasztalat, melynek lényege (magja) közvetítő eszközünk híján kimondhatatlan marad.
- E tapasztalatoknak *noetikus minőségén* azt érti, hogy valami olyanról van szó, ami a tudásnak olyan állapotába juttatja a tapasztalót, ami annak előtte számára elérhetetlen volt. Ekként nem egy „röpke érzés”, bár kétségtelen, hogy e tudásra szavakkal kifejezhetetlen érzéseken keresztül tesz szert az ember.
- *Átmenetinek* nevezi őket, mert a misztikus állapot képtelen korlátlan ideig fennmaradni.
- Végezetül magát *a tapasztalót passzívnak tekinti*, s azt mondja, ezeket az élményeket inkább átéljük, mintsem tesszük.

James ezzel a leírással megteremtette az alapot a valláspszichológiában „csúcselménynek” (Maslow 1964) nevezett tapasztalatok vizsgálatára. Ezekben a vizsgálatokban olyan kérdések kerülnek előtérbe, hogy hogyan is megy végbe egy ilyen tapasztalat, milyen fázisokat különíthetünk el, miként jelentkezik az idő és a tér transzcendenciája, az öröm és a boldogság érzése, összefüggésben azzal, hogy mi is az a „vallásos minőség” (Flurnoy 1903, Vető 1966, Benkő 1979), ami ezen átélések lényegét adja. Mindezek a kérdések jól mutatják, hogy a pszichológiát elsődlegesen e tapasztalatok élményszerűsége illetve annak leírhatósága érdekli, következményeivel csak abban az esetben törődik, ha az egyén életére gyakorolt hatása a normától eltérőnek bizonyul. A másik fontos jellemzője a pszichológiai közelítésmódnak, hogy a tapasztalatot univerzálénak tekinti, s ha a paranormális jelenségektől eltekint, akkor azt firtatja, mi az, ami közös ezekben a tapasztalatokban. S azt mondja, hogy ezeknek az élményeknek a legfőbb közös jegye, hogy egy olyan valóságot tárnak fel, mely a hétköznapi létezés világából csak módosult tudatállapotban érhető el. Innentől kezdve a valláspszichológiát izgató leglényegesebb kérdés annak megválaszolása, mi számít módosult tudatállapotnak, s honnan lehet felismerni, mik a jellemző jegyei (vö Bourignon 1996 228-244). A vallásantropológia egyes irányzatai – például a „personal studies” keretében – azt vizsgálták, mennyiben változatlanok ezek a jelenségek kultúráról kultúrára. S azt találták, hogy a név (transz, levináció, misztikus tapasztalat) jelenségeit csupán az elérési technikák (módok) mentén különíthetjük el, az egyén

oldaláról mindegyikben közös, hogy egy számára addig ismeretlen terület világosodik meg, s lesz utána hatással az életére. A transzokat vizsgálva az indián törzseknél, az antropológusok megállapították, hogy a transzban mindig a törzs tagjai által tisztelt totem képe jelenik meg, s fel sem merül bennük, hogy sas vagy medve helyett, bármi más is megjelenhetne. Tehát az, ami transzban számukra megjelenik, az a hétköznapi szintjén kulturális kódolás alá esik.

A tapasztalatról a valláspszichológia úgy gondolkodik, hogy az egy emocionális válasz arra a helyzetre, amelyben az egyén van. S a tapasztalat meghatározói ekként azok a viszonyok, körülmények, állapotok, melyek nehezen magyarázhatók, értelmezhetők megszokott módon. Az egyén ezekre reagál. Ezeket a reakciókat azonban nem testi állapotára, abban bekövetkezett változásokra vezeti vissza, hanem úgy érzi, a válasz önmagán vagy legalábbis a szokásos megértési módokon túl található. Bármilyen válaszról is van szó, a pszichológiát ennek a válasznak az individuumban tett különleges hatása érdekli. Ennek intenzitása egyénfüggő, ám az, hogy vannak olyan válaszok, melyeket más (a hétköznapi) válaszoktól eltérőnek tartunk minden kultúrában megtalálható.

A tapasztalást Zverina (1997 6) úgy határozza meg, mint „az egész személy találkozását egy konkrét valósággal”. A találkozás egyaránt magában foglalja a felismerést és az élményt. Az élmény, egy benső, személyes történés, kapcsolatos a megismeréssel, de annál tágabb, hisz a szerző szerint magában foglalja az érzelmet, az értelmet és az akaratot egyaránt. A tapasztalat lényegét a reflex-találkozásban látja, és azt mondja, minden tapasztalat tartalmaz egy személyes kihívást: „minden tapasztalás önkéntelen tudomásulvétellel kezdődik, ami rávilágít az ittlétre [...] tartalmaz valamilyen kihívást, felszólítást, hogy ismerjem el és foglalkozzam vele” (Zverina 1997 7). A tapasztaló erre a kihívásra reagálva értelmez, dolgoz fel, majd a megismertet beépíti személyes életébe. A vallási tapasztalatok esetében ezek az alapmozzanatok – mondja Zverina – hangsúlyosabban jelentkeznek, hisz nemcsak a külső vagy a személyes belső valóságot fogjuk fel, hanem a transzcendens jelentéseket, és a belőlük fakadó összefüggéseket. Éppen ezért a tapasztalat vizsgálója nem teheti meg, hogy az érzelmi megnyilvánulások hangsúlyozásával elfedje a tapasztalatokat ugyanúgy jellemző „értelmi részt” (Zverina uo). A tapasztalat ekként nem más mint egy megismerésmód, az érzelem mellett

habituális tudás is társul hozzá. A továbbiakban ez lesz az az elem, amelyet a modell adaptál a pszichológiai megközelítésből.

#### **2.2.1.2. Vallásszociológia**

A szociológia a vallási tapasztalatot annyiban tekinti tárgyának, amennyiben az társadalmi cselekvést eredményez. A megnyilvánulási formák okaként tételezi a vallási tapasztalat meglétét, s a belőle fakadó változás leírására törekszik. Ha a tapasztalatot követően az egyén vagy a közösség élete megváltozik, akkor ez a változás, illetve az annak tulajdonított jelentés az, ami hozzáférhető a kutatás számára – vallja a legtöbb szociológus. Moriyuki (1996) egyenesen így fogalmaz: „A szociológiai megértés a társadalmi tettek és tétlenségek, valamint a nekik tulajdonított szubjektív jelentések összegéből származik [...] A vallási tapasztalat megértésének tere, amikor a személy demonstrálja a változást társas akcióiban”. A szociológust ugyanakkor nem az egyén, hanem sokkal inkább a csoport transzcendenshez fűződő viszonya foglalkoztatja, s a kollektív tapasztalati formák leírására törekszik. Azok a vallási gyakorlatok (ceremóniák, csoportos megtérések) érdeklik, amelyek az egyénekből közösséget kovácsolnak a közösen megélt tapasztalatok révén. Ezek a szakrális kommunikációelméletben is releváns tényezőknek számítanak.

A vallástörténetben a rendkívüli, vallásos tapasztalatok két koncepció mentén bukkantak fel, ezek: az üdvözülés és az újjászületés. A legtöbb vallási tapasztalat az üdvözülésre vonatkozóan jelenik meg, de nem elhanyagolható a másik sem, hisz az új vallások megjelenésével a „megtérések” számának növekedésének vagyunk tanúi. Az első tapasztalati forma megerősítésére, rituális jelölésére és dogmatikai megalapozására minden keresztény egyház és közösség nagy hangsúlyt fordít, míg a megtérés az újabb vallási közösségek alaptapasztalatának meghatározó része. A vallásszociológiában a tapasztalatok alakító, formáló szerepére fordított figyelem, annak kezdeteitől megtalálható.

A vallási tapasztalatok sokféleségére mutat rá *Glock és Stark*. Az egyéni tapasztalatok szerveződését szerintük meghatározza a társadalmi környezet, amelyben azok válaszként megjelenhetnek. Éppen ezért nagyon különféle jelenségek tartozhatnak a

transzcendens tapasztalat fogalma alá: misztikus tapasztalatoktól, angyalok illetve démonok érzékelésén át a nyers tapasztalatok különféle formáiig. A szerzőpáros arra tesz kísérletet, hogy meghúzza azt a határt, ami kijelöli, mi tartozik a vallási tapasztalatok közé. Glock és Stark egy 5 dimenziós rendszert állít fel, melynek révén a világvallásokat vizsgálni lehet. Azt mondják, hogy a különféle vallások e dimenziók egyikére-másikára nagyobb hangsúlyt helyeznek, ezért különbségek találhatók köztük.

Az 5 dimenzió, melyek mentén a vallások vizsgálhatók:

1. *hit* (ideológiai dimenzió)
2. *vallásgyakorlat* (rituális dimenzió)
3. *vallási érzés, élmény* (élmény és tapasztalat dimenziója)
4. *vallási ismeretek* (intellektuális dimenzió)
5. *mindennapi élet vallásossága* (következmény dimenzió)

(Glock-Stark 1965 19-38)

Ebben a fejezetben a 3. dimenzió vizsgálatát tartjuk hangsúlyosnak – ezért erről szólnék kicsit részletesebben – ugyanakkor tisztában vagyok vele, hogy az élmény és tapasztalat dimenziója elválaszthatatlan a másik négy dimenziótól. Glockék a 3. dimenzió kapcsán a tapasztalatok tartalmát igyekeznek leírni, és e mentén próbálják meg tipologizálni, miképp tapasztaljuk a transzcendenst. Szerintük az alábbiak a vallási tapasztalatok leggyakoribb fajtái:

- a *megerősítő* (confirming) *tapasztalat*, melynek elsődleges funkciója a szerzők szerint, hogy tudatosságot eredményez.
- A következő típust a *válasz-tapasztalatok* (responsive) alkotják. Három altípusát sorolják fel:
  - az *üdvösséges* (salvational), melyben az ember a transzcendenssel „szemtől-szemben” tapasztalja a megerősítést,
  - a *csodás* (miraculous), ez annak a tapasztalata, hogy a transzcendens képes megváltoztatni az egyén fizikai és környezeti állapotát, végül pedig
  - a *szankcionáló*, ahol a transzcendens azért avatkozik be, hogy megakadályozzon egy szándékolt tettet.

- A harmadik nagyobb típust az *extatikus tapasztalatok* adják, melyben a transzcendenssel való személyes viszony kerül előtérbe.
- A szerzőpáros ugyanakkor beszél még a *jelenéses tapasztalat*ról, melyben az egyénhez (isteni vagy démoni) közvetítő jön, ennek célja lehet a megerősítés, de akár a meglévő gyakorlati formák visszautasítása/felülírása.

Glock és Stark (1965) rámutat arra is, hogy a történelmi egyházak alapvetően a megerősítő tapasztalatokat támogatják, míg kevésbé elfogadott (fenntartással kezelt) a válasz-tapasztalatok egyházbeli megítélése, gyakran szakadáshoz (kiváláshoz) vezet, ha egy csoporton belül a válasz-tapasztalatok hangsúlyozódnak. A két utoljára felsorolt típus a szerzők szerint nem más, mint a weberi értelemben vett próféták karizmatikus tapasztalata. Ugyanakkor maga a misztikus tapasztalat közölhetetlen. Amit vizsgálni lehet egy-egy misztikus tapasztalat közösséget, vallási gyakorlatot átalakító szerepe. Ezek lehetnek az egyén életére, a világra vagy az emberi közösségre vonatkozó felismerések. Lehorgonyozódásuk az egyén világmésképeben, életszemléletében figyelhető meg. Ekként szoros összefüggésben áll avval, amit *Karl Mannheim* a világméke fogalma alatt tárgyal, s a vallásra vonatkoztatva részletes és briliáns kidolgozását Geertz-nél (1994) találhatjuk meg.

Vallásszociológusok közül az elmúlt időszak egyik legnagyobb hatású képviselője, *Peter Berger*. Ő azt tartja, hogy a hagyomány gyengülésének egyértelmű jele, hogy a tapasztalat felé fordul a figyelem. A (privát) tapasztalat szolgál ugyanis az emberek számára bizonyossággként, akkor, amikor nehéz eldönteni, hogy melyik hit az elsődleges, vagy éppenséggel mások mit hisznek. Ez a vallási téren is megnyilvánuló pluralizmus egyértelmű következménye. Így figyelme középpontjába a weberi terminológiával „religious virtuosi”-k kerülnek, azok a személyek, akik állítják, hogy személyes tapasztalattal rendelkeznek a vallási valóságról. Berger az ő esetükben világosan elkülöníti a vallási élmény és a tapasztalat fogalmát egymástól. Azt mondja, hogy ezek az emberek nem élményük realitására reflektálnak, hanem arra, hogy élményeik miként viszonyulnak más, eddig megszokott dolgokhoz (például a hagyományhoz), amelyek társas környezetükben adóttak. A misztikus is ekként, nem a vallási élményét tudja megosztani, hanem arról a hatásról tud beszélni, ami ennek az élménynek a megéléséből következik. Ez utóbbit nevezi tapasztalatnak. Berger azt mondja, hogy ugyanakkor ezek a tapasztalatok mások számára, csak azáltal vannak,

hogy a hagyomány közvetíti őket. A vallási tanok és hiedelmek nagy része ilyen. Azáltal, hogy egy egyház tagjai vagyunk, egyúttal részesedünk mások megélt tapasztalatából is. Ez a hozzáférés (később az általam vázolt szakrális kommunikációmodell alaptétele lesz) ugyanúgy hozzátartozik a tapasztalatok vizsgálatához, mint a személyes élményeké.

Bergert ugyanakkor az is foglalkoztatja, hogy mi jellemzi azokat az élményeket, melyeket vallásinak nevezünk. Azt mondja, az, hogy kialakul a tapasztalóban az a meggyőződés, hogy az élmény során egy másik (természetfeletti, transzcendens) valóság nyílik meg számára. Ez a felismerés azonban mindig egy viszonyt is magában foglal: élményét minduntalan össze kell vetnie azzal, amit a hétköznapi valóság nyújt. Ezekből az élményekből tevődik össze ennek a természetfeletti realitásnak a képe, mely átfogó és teljes világnak mutatkozik. Ez a realitás azután belenyomul a mindennapokba, azt felülírja, átalakítja, pusztán azért, mert sokkal értékesebbnek mutatkozik. A vallások ezen élmények alapján történő „természetfeletti valóság leírásának elsődleges forrásai”. Berger szavaival: a hagyomány „közvetíti a másik valóságból nyert tapasztalatot, azok számára is, akik sohasem részesültek benne, és azoknak is, akik tapasztalták, de fennáll a veszélye, hogy egyszer majd elfelejtik” (Berger 2007 213). Éppen ezért minduntalan arról a hagyományról tudunk csak valamit mondani, ami az élmény hihetőségét és tekintélyét szavatolja, keretet nyújtva annak. Élmény és hagyomány ekként elválaszthatatlan egymástól. A hagyományban „kimondódik a kimondhatatlan”, azaz az élmény, mégpedig úgy, hogy „rutinszerűen kerül kimondásra”<sup>17</sup>. A tapasztalat fogalmát Berger akként határozza meg, hogy mindaz, ami a hagyományban az élményből szokásszerűvé válik. A tapasztalatot éppen ezért azon folyamatok mentén jellemezhetjük, amelyek azt fenntartják, ezek pedig: a társas konszenzus és a társadalmi kontroll. A vallási rítus, a liturgia a vallási élményt „domesztikálja”, a „szent valósággal történő találkozást bizonyos időkre és bizonyos helyekre korlátozza, valamint vigyázó tisztségviselők felügyelete alá helyezi” (Berger 2007 213-214). A vallás így nem más,

---

<sup>17</sup> „A kérdést a következőképpen fogalmazhatjuk meg: Hogyan emlékezhetünk vissza az angyalok éjjel hallott hangjára a köznapok jótéltető nappalán? A vallás teljes története egyértelmű választ kínál: Olvassuk az emlékeket olyan hagyományokba, amelyek társadalmi tekintélyekre tesznek szert. Szükségtelen figyelmeztetnünk arra, hogy ez a mozzanat törekennyé teszi magát az emléket, sebezhetővé a társadalmi változásokkal szemben, és különösen az olyan változásokkal szemben, amelyek a hagyomány tekintélyét gyengítik meg. Azonban nincs más mód arra, hogy a vallási élmény során nyert belátások fennmaradjanak – vagy, hogy a vallás nyelvét használjuk, tovább élhessenek azokban az időkben, amikor az angyalok hallgatnak.” (Berger 2007 213)

mint a vallási tapasztalat kezelésének egy módja. Szimbólumokban, későbbi korok tagjainak elraktározza azt a tapasztalatot, amit kommunikálni szeretne.

### 2.2.1.3. Vallásfenomenológia

A vallásfenomenológiai kérdésfelvetésben az istenkérdés elválaszthatatlannak látszott a vallási tapasztalatok vizsgálatától. Ám kutatási irányát nem annyira a transzcendens, hanem sokkal inkább az határozta meg, miként tapasztalja azt meg az ember. Az a belátás áll ennek az irányzatnak a középpontjában, hogy a transzcendensről csak az azt tapasztaló ember révén tehetünk állításokat. A transzcendens, ha jelen van, akkor az az emberi tapasztalásban, mint irracionális és misztikus jelenik meg. Ennek az irracionálisnak és misztikusnak a felfogásában látja a fenomenologikus megközelítés a vallási lényegét, amelyet egyetemes – tehát minden kultúrára jellemző – jelenséggént kezel. A vallás ekként a fenomenológiában nem más, mint az a kulturális eszköz, amelyben a transzcendens jelenlevését és az arra való emlékezést kezelni képes az ember.

A Szent című művében Rudolf Otto az összehasonlító vallástudományból kiindulva keresi, hogy mennyiben csak kifejezésbeli különbségek választják el az egyes vallásokat, amikor az ember vagy embercsoport a természet-, a láthatón túli világgal lép kapcsolatba, azt keresi. A vallások mintegy támpontul szolgálnak, hogyan és hol lehet a numinózzal találkozni. Az ottoi mű alapfogalma a numinózus: az isteni. Ez a vallási megismerés tárgya, amely mint egy elborzasztó titok és misztérium (az örökkévaló érzékelése a végesben) van jelen azok számára, akik ezt tapasztalják. Leírásában – s ebben csatlakozik a schleiermacheri gondolathoz – a vallásos tapasztalat az érzékeken (érzéki intuíción) keresztül közvetítve jelenik meg. A transzcendens valóság számunkra – mondja – csak az érzékeinkkel fogható fel, az értelemnek nincs közvetlen hozzáférése (ekként irracionális). Az ember azáltal győződik meg, tesz szert hitbizonyosságra<sup>18</sup>, ha átéli „Isten közeledését”, azaz, ha a transzcendensről való tudása személyes tapasztalatként jelenik meg. Alapvető tapasztalata a függőség-érzet, ami egyedüli módja Isten és ember viszonyának. A hit, ennek a viszonynak a kifejezője, annak, hogy kivonjuk magunkat az értelem számára felfoghatóból, és kitárulkozunk a

---

<sup>18</sup> „A teológiai hagyomány a hitet habitusnak mondja, az arisztotelészi empíria sem élmény, hanem habitus, maradandó készség” (Lobkowitz 1997 5)



szavakkal kifejezhetetlen, megmagyarázhatatlan, azaz az irracionális számára (uo). Ez azáltal lehetséges, ha átadjuk magunkat az imádásnak, amelynek különféle formái lehetnek: az üdvözülés-érzet, a nirvána, az extázis, a látomás megélése. Ezt tekinti az isteni valósággal való találkozásnak. Otto azt mondja, hogy a vallástörténésznek annak a beszédmódnak a nyomait kell megragadni, ahogy a hívő ember nyilatkozik és gondolkodik a transzcendensről. Ekként „minden vallás tulajdonképpen a szent jeleinek olvasata [...] A szent jeleinek olvasatával a vallásos ember észleli és felfedezi a numinózust, amely cselekedetekben, személyekben és események során mutatkozik meg” (Ries 2003 31). Otto szerint, a szent megjelenése a történelemben a különféle vallások leírása kapcsán megragadható: „az emberiség vallásai úgy alakultak ki, hogy az ember megtanul olvasni a szent történelem folyamán megnyilvánuló jeleiben. A szent, a szent jeleinek olvasata és ennek szimbolikus nyelvezete alkotják a vallásos ember hitének az alapjait”(uo).

Mircea Eliade munkásságában – az ottoi nyomvonalat követve – azokat a vallási módozatokat tanulmányozta, amelyek segítségével az ember kifejezésre juttatja szenthez fűződő kapcsolatát. Arról beszélt, hogy a valláskutatóknak ezek leírására kell törekedniük, és arra, hogy választ adjanak arra a kérdésre, hogy azok miként közvetítik a szentet. Eliade a Vallási eszmék történetében ennek a kultúránként, koronként változó kifejezésmódnak a bemutatására vállalkozik. Állítása szerint, az összehasonlító vallástörténet képes rámutatni ezen kifejezések fényében a numinózusra (érzékfelettire, istenire). A vallásos ember cselekedetét ugyanis e numinózussal való viszony fenntartása jellemzi, s a hatékonyság érdekében születnek meg a mítoszok és rítusok, melyek e kapcsolattartás alapvető formái lesznek. De nem csak a tevékenységek (rítusok) utalnak a numinózussal való kötelékre, hanem az a szimbólum-rendszer, amely az egész világot, máshol csak a kijelölt tereket a numinózus mutatkozásának terepeként jeleníti meg. Kiemelt szerepet kapnak nála is a vallásos tapasztalatok, melyeket a kifejezésmódok egyikének tekint. Állítja, hogy ez a kifejezésmód azért jött létre, hogy segítségével beszélni lehessen egy olyan valóság megnyilvánulásairól, mely különbözik a köznapi élet (a profanum) megnyilvánulási módjaitól. Találkozás-tanát ekként a rítusok mellett a hierofánia jelenséggörének értelmezése határozza meg. A hierofániák kapcsán ő is a szentről beszél – és azt mondja, hogy a transzcendens csak fogalmi síkon ragadható meg – mivel a szentben tudjuk tetten érni azt a szimbolikát, amely segítségével az ember a transzcendenshez való viszonyát kifejezi. A szent ugyanakkor

egy sajátos megnyilvánulási módot igényel: egy látható elem közvetítésével kell magát a transzcendenst kifejeznie. A megmutatásban ez a látható elem (fa, kő, élőlény vagy bármi más), ami a szent közvetítője maga is szentté válik, s többé már nem mint látható elemet tekintjük, hanem a szent kifejezőjeként, s e felruházott értelem mentén alakítjuk viszonyunkat vele kapcsolatban. A hierofánia ekként 3 elemből tevődik össze: a transzcendens manifesztációjából, a szakrális dimenzióból (amelyet a közvetítő elem a mutakozás során kap) és a közvetítő elem természete (amely megmarad a szakrális dimenzió felvétele után is). Azaz a kő továbbra is kő marad, ám transzcendens manifesztációja következtében szentté is lesz.

Karl Jaspers<sup>19</sup> számára a transzcendencia az az eredeti valóság, melynek felfedezésére az emberi szellem irányul. Ez a valóság – mondja – csak sajátos módon érhető el számunkra: rejtjeleken (chiffre) keresztül<sup>20</sup>. A világ maga is ilyen rejtjelek világa, hisz mindannak, ami számunkra létezik, meg kell mutatkoznia. Jaspers számára hangsúlyos helyen szerepel a transzcendencia megnyilatkozási formája, több könyvben is érinti ezt a témát. A chiffre nála nem más, mint a mutakozás, a transzcendencia nyelve (Jaspers 2000 152-153), „nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem csak jelez, mindig valami önmagán túli eredetre utalván” (ibid 219). Ez azt is jelenti, hogy a rejtjelek „csak 'híradást' adnak a valóságról – szimbolizálnak (Vámos 1966 57-58). A rejtjelek képek, elképzelések, melyek segítségével a transzcendensre utalunk (és nem tükrözzük azt), nem más mutatkozik meg benne, mint a jelzés és a jelzett lényeg (itt maga a transzcendens) szinte elválaszthatatlan egysége. A chiffre jelen van, akkor is, ha maga a transzcendens észrevehetetlen marad. Jasperst idézve: „Nem ragadható meg közvetlenül, csak hírt ad magáról és különböző formákat ölt. Önmagában el sem gondolható, mert mihelyt el akarjuk gondolni, csupán egyik megnyilatkozási formájára gondolunk” (idézi Vámos 1966 61). Így a rejtjel nyelve az, ami számunkra megtestesül és nem maga a transzcendens. A chiffre az, amiként a transzcendens az immanensben megragadható. Éppen ezért, semmit se vesz el Istenből az, hogy a jelzésére szolgáló képek, szimbólumok, történetek változnak a különféle koroknak és kulturális kifejező készletnek megfelelően. A rejtjel eleve többértelműséget hordoz magában, nem lehet

---

<sup>19</sup> Jaspers filozófus, tanai azonban számomra sokkal közelebbállónak tűnnek a vallásfenomenológiai kérdésfelvetésekhez, ezért itt tárgyalom az ő munkásságát.

<sup>20</sup> „A rejtjel-elmélet lényege, hogy az ész nem tudja közvetlenül megismerni a világot, hanem a valóságot jelenségeinek titkos írásában kell elolvasnia” (Vámos 1966 57), ezért elsődlegesen a rejtjelek mögötti létet (Sein) kutatja. „A lét lényege egy titokzatosabb metafizikai valóság, amely magát rejtjelek által nyilatkoztatja ki. Ez a „transzcendencia”: az istenség” (uo).

megfejteti, csak értelmezni (mindig másképp is lehet olvasni). A chiffre szerepe, hogy közvetít a transzcendens és az értelmező számára valós között. A transzcendenshez – mondja Jaspers – kizárólag e rejtjelek észlelése és értékelése révén juthat az ember közelebb. A közelebbjutás ugyanakkor egyéni (individuális), egyrészt, mert a chiffre legfőbb jellemzőjeként tartja számon Jaspers, hogy külön-külön szólít meg minket (felhív, szembetűnik, kikerülhetetlen módon kerül elénk), másrészt az egyén számára a chiffre saját egzisztenciájához kapcsolódóan bír jelentéssel.<sup>21</sup> A rejtjel elemzése révén ragadható meg az a mód, ahogy Isten vagy a transzcendens az ember számára személyessé válik.

Jaspers számára a legfontosabb kérdés, miként érti meg az ember a transzcendencia rejtjeleit, melyek a szerző szerint, meghatározóbbak az egyén hitére nézve bármely vallási képzetnél vagy dogmánál (ugyanis azok a rejtjellel ellentétben nem univerzálisak). Ez az oka annak, hogy Jaspersnél „a vallási felismerések és hittételek szilárd fundamentumának helyébe a többértelmű chiffrék függő, lebegő állapota lép” (im 156). E rejtjelek sajátossága az, hogy nem lehet előre tudni, hogy a sok közül melyik rejtjel, mikor és miképpen szólít meg minket. A rejtjel megszólít – írja Jaspers (én 51): „a mi helyzetünk olyan, hogy képesek vagyunk fölismerni azokat a jelenségeket, amelyek – mint rejtjelek – jelentéssel bírnak számunkra. A rejtjelek összessége tulajdonképpen nem más, mint egy sajátos nyelv, mely hozzánk beszél”. E megszólítás sokféle módon aktualizálódhat számunkra: „megrendülhetünk, vagy éppen megtartanak minket” a chiffrék. Az ember ugyanakkor kétféle módon viszonyulhat hozzájuk: elsajátítja, elfogadja azokat, vagy éppen ellenkezőleg, elutasítja. Így minden chiffre magában hordozza a közel és a távollét lehetőségét egyszerre.

A rejtjel ekként objektív abból a szempontból, hogy valami olyan mutatkozik meg általa, ami tőlünk független, kívül áll rajtunk, mintegy kívülről érkezik (ekként csak felfedezhetjük), másrészt pedig szubjektív, mert megteremtjük képzelet és gondolkodásmódunk, valamint felfogóképességünk szerint (uo). Ebből az következik, hogy az a mód, ahogyan felfogjuk a világot a szubjektum-objektum megosztottságából áll elő. A megosztottság önmagunkra reflektálva nyilvánul meg gondolati tartalmakként

---

<sup>21</sup> Erre utal az is, ahogy a mindennapi beszédben utalunk rá, „többnyire szubjektivizáló fordulatokban... mint például 'érzésem ezt mondja nekem'. Beszélnek 'lelki állapotról', 'hangulatról', valaminek a 'belső megragadásáról', 'inspirációról' (Vámos 1966 61)

vagy éppenséggel látomásként. Éppen ezért a chiffrének több értelme lehet. A rejtjel értelme azonban csak azok számára tárul fel, akik nyitottak a transzcendensre. A chiffré értelmét az egzisztenciális tapasztalat<sup>22</sup> tárja fel, csakis önmagunkra, egzisztenciánkra vonatkoztatva hordoz egy chiffré jelentést (amiként a chiffrén keresztül kapcsolatba tudunk kerülni a transzcendenssel).

#### **2.2.1.4. Vallásfilozófia**

A filozófiai érdeklődés középpontjában az a kérdés áll, hogy különböző vallások hívei vajon különböző szótárakat használva írják-e le transzcendensre vonatkozó tapasztalataikat (Swinburne 1998 266), s ha ez így van, akkor e „szótárak elemzése” mihez visz közelebb bennünket: a tapasztalathoz (Isten megragadhatóságához, mint azt korábban gondolták) vagy a leírás módjaihoz (a megnevezéshez, Istenre vonatkozó koncepcióinkhoz)? Ha ez utóbbihoz, akkor egyedüli és megválaszolendő kérdés az lehet számunkra, hogy miként zajlik az interpretáció, azaz a fogalmi megnevezés és ezek vallásonként különböző módjai mögött elérhetjük-e az Istent vagy csak az Istenre utaló emberi gyakorlathoz férünk hozzá (Mezei 1998). A vallásfilozófia kérdésfelvetéseit szemléltetve négy szerzőről és annak gondolatairól ejtenék néhány szót:

Richard Swinburne írásában (Van Isten? címmel jelent meg magyarul, 1998) azt kérdezi, hogy valójában mit jelent annak állítása, hogy van Isten. Azt mondja, ha Istent személyként, egyedként tételezzük, akkor mint bármely más humán ágenst, Istent is, intencionalitása révén jellemezhetünk. Azaz cselekedetei (jelen van, vagy csinál valamit, vagy ad valamit valaki számára) szándékolnak, és egy meggyőződést tükröznek – ám ezek a szándékok és meggyőzések különböznek a mieinktől. Isten a világ tárgyain (szubsztanciáin), azaz közvetítőkön keresztül szándékának megfelelően cselekszik, úgy hogy azokat valamilyen cselekvésre készíti. Az, hogy mi történik, éppen ezért Isten intenciójára való rámutatásban érthetjük meg. Az isteni intenció

---

<sup>22</sup> Ezen a ponton Jaspers gondolatmenete kapcsolódik a modern teológia egyik kimagasló képviselőjének, Rudolf Bultmannnak (1961) írásához. Bultmann a Biblia új egzisztenciális értelmezésére tesz javaslatot, s ennek kapcsán arról beszél, hogy a Bibliát azáltal értjük meg, ha saját életünkre (egzisztenciánkra) való vonatkozását felleljük benne. Azaz a Biblia nem a régi korok történeteinek tárháza, hanem sokkal inkább a jelenben lelki élményeink kiindulási alapja. Ha így tekintjük, akkor a hívő ember egzisztenciája lényeges tartalmává lesz. Ekként a keresztény hit sem attól függ, hogy a bibliai történetek valóban megtörténtek-e (jó írást olvasni ezzel kapcsolatban a Mérlegben: Kessler 2006 16-39), hanem attól, hogy számunkra egy történet mit jelent transzcendenssel (Istennel) való kapcsolatunkra vonatkozóan.

számunkra azonban közvetlenül nem hozzáférhető csak rekonstruálható bizonyos események bekövetkeztéből: például azáltal következtetünk rá, hogy más intencionális ágens nem okozhatja az adott történést (a csoda ekként nem más, mint a természeti törvények felfüggesztése). Azokat az eseteket, melyek a transzcendens intenciójában állnak (vélelmezettek) az egyén vallási tapasztalatként éli meg, melyet Swinburne (1998 84) lelki eseménynek nevez. Ezek jellemzője, hogy csak egyetlen, kiváltságos személy (a tapasztaló) férhet hozzá, sajátos úton, amelyet átélésnek mond.

Éppen ezért, hogy egy isteni intencionális cselekedet számunkra verifikált legyen, ahhoz nem elegendő annak elismerése, hogy a tudományos ismeretek nem adnak természetes magyarázatot, számunkra más biztosíték is szükséges: ti. hogy a mutatkozásról szóló nyilatkozat megbízható forrásból származott-e. Az ésszerűség és a bizalom itt két külön verifikációs tényezőként jelenik meg. Elsőként nézzük meg mit jelent az ésszerűség érzéki tapasztalataink esetén. Ennek tisztázására Swinburne (im 151) két fogalmat határoz meg, az ismereti értelmet („amely azt adja meg, hogy mivel vagyunk hajlamosak azonosítani a dolgokat”) és az összehasonlító értelmet (amely azt adja meg, hogy „a kérdéses dolog összevetve a dolgok szokásos megjelenési módjával - minek tűnik”). Egy tapasztalat akkor valóságos, „ha valóban az váltotta ki, amire látszat szerint vall”. Az persze lehetséges, hogy az átélő téved, de azt nem kérdőjelezhetjük meg, hogy számára a dolog annak tűnt, aminek állította. Érzéki tapasztalatok esetében (maradjunk a kedvelt témáknál: fogfájás, szerelem) amíg be nem bizonyosodik a tévedés, hinnünk kell azt, amit a bizonyágtevő állít (tudniillik, hogy valóban fáj a foga, vagy éppen szerelmes).

A vallási tapasztalatot Swinburne e téren különbözőnek tartja. Ugyanis – mondja – más embereknek lehet, hogy nincsenek ilyen élményei, vagy ha vannak, akkor nagyon is különbözhetnek attól, amit mi tapasztaltunk. Az első típusra példája a nem hívő, a transzcendensre nem nyitott személy. Szemléletes példát hoz „egy bizonyos személy színvaksága sem jelenti azt, hogy mi tévedünk, akik látjuk a színeket, hanem csak azt, hogy ő képtelen erre” (im 153). Azoknak, akik nem éltek át mutatkozásokat marad, hogy a tanúbizonyágtétel-elvén alapulva el kell fogadniuk azoktól, akik állítják, hogy volt ilyen élményük.

Arra a kérdésre, hogy a tanúságtevő, a tapasztalat átélője, honnan tudja, hogy amit átélt a transzcendens intenciójában áll, Swinburne a következő választ adja: „Annyi tény,

hogy majdnem mindig azok tesznek szert ilyen élményekre, akik korábban már megismerkedtek valamilyen vallási hagyománnyal – vannak, akik számára épp a tapasztalat révén válik élővé a hagyomány. Hiszen nem vélhetjük úgy, hogy éppen egy bizonyos dologról szerzünk tapasztalatot, hacsak nem tudjuk eleve, hogy mi is a kérdéses dolog” (im 158). Éppen ezért ezek a tapasztalatok arról szólnak, hogy hogyan ismerünk fel helyzeteket. Mutatja ezt, hogy az istentélmények során – mondja Swinburne – „sokkal jobban tudjuk azt, hogy kivel állunk szemben, mint azt, hogy megjelenését milyen érzetek kísérik” (im 160)

Az 1990-es években a vallási tapasztalat vizsgálatában a tudás lett a központi fogalom. Az interpretációt, a valamiről való tudás létrejöttét a vallási jelenségek leírásában is alkalmazták, és arról beszéltek, hogy a vallások kialakítottak egy direkt tudást (felkészültséget), amelynek révén a teisztikus terminusokon keresztül észlelt objektumról, azaz Istenről, vagy istenségekről gondolkodhatunk (vö. Alston, 1992), s feltették azt a kérdést, hogy mi is ennek a tudásnak a sajátossága más tudástípusokhoz képest?

Ennek az irányzatnak egyik meghatározó személyisége: William Alston, aki Isten észlelése (Perceiving of God) 1992-ben megjelenő munkájával a filozófián belül kijelölte annak a diskurzusnak a vonulatát, amely a vallási pluralizmus kérdése mentén a vallási tapasztalatokat és a rituális gyakorlatokat (a misztikus praxist) újra a kutatás fókuszába helyezte. Alston koncepciója abból fakadt, mint ahogy írja: „A kortárs nagy vallásokban az odaadás, az elköteleződés, hit, remény, imádság, imádat, szeretet és hála vallási válaszai egy olyan létező felé irányulnak, amelyet Végsőként gondolnak el. A végső valóságot a különböző vallások különbözőképp gondolják el. A természet világán túliként vagy benne rejlőként képzelik, személyesként vagy nem megszemélyesíthetőként, egységesként vagy sokféleként. A vallásos tapasztalat ekként úgy határozható meg, amit az ember a Végső közvetlen megtapasztalásaként érzékel.” (vö. 2007 222) Alston egy nyelvi analízisből indul ki és azt mondja, hogy a különböző vallásokban Isten megszokott leírásai (hatalmas, békét hozó, támogató) arra utalnak, mintha máshol is ugyanúgy tapasztalnák meg Istent, s ez abba az irányba vezet bennünket, hogy egy közös referenst kellene feltételeznünk. Ahogy mondja: „Egy hindu és egy keresztény tapasztalhatja ugyanazt az Istent, akkor is, ha istenfogalmaik merőben eltérőek” (vö. 2007 220-221). Bár nagy vonalakban a vallások között hasonlóságok

fedezhetők fel, mégis a nyelvi elemzés jól mutatja a köztük, részleteikben levő különbségeket.

Alston arról beszél, hogy a vallásos tapasztalatnak nincs egységes gyakorlata, hanem azokat a hozzájuk kapcsolódó vallási rendszerek sajátosságai határozzák meg, s ezek vallásonként igen különböznek. A vallásra éppen ezért a továbbiakban úgy tekint, mint ami a vallásos hit és praxis előállításában aktív szerepet tölt be, hisz hordozója mindannak a felkészültségnek, mely révén az egyén istentapasztalatra tehet szert. Azaz olyan felkészültségek birtokába juttatja tagjait, mely segítségével az Isten-percipiálás és a percepció tudatosítása (interpretáció) létrejöhet. Hogy mi módon? Illetve ebben a vonatkozásban, mi konstituálja a vallásos hitet? – típusú kérdések mögött meghúzódó problematika nála szorosan összefügg az értelmezés kérdéskörével.

A percepciót, az alstoni (1992) meghatározást követve - úgy írhatjuk le, hogy *valamilyen X úgy prezentálja magát, hogy van valaki, aki tudatában van X ezen prezentációjának*. A transzcendens észlelése ily módon nem más, mint tudatában lenni a megnyilatkozó Isten/transzcendencia jelenlétének. A percepció konceptualista felfogása ezeket az észleleteket utolérhetőnek gondolja, azáltal, hogy megnézi, mi alapján rendeljük egymás mellé a tapasztalatot és a rá vonatkozó értelmezést. Állítja, hogy az istentapasztalat a következő tényezők mentén konstituálódik:

- létezik egy szubjektív érzés, tapasztalat, ami megjelenik valaki számára,
- amelyhez kötődik egy magyarázat,
- amely magyarázat az érzetet Istenként/transzcendensként azonosítja.

Tehát arról van szó, hogy létezik a vallási tapasztalat, ami alapvetően egy szubjektív jelenség, és ehhez adott valamilyen módon egy természetfeletti, vagy teológiai interpretáció. Ez a “valamilyen mód” került Alston könyvének megjelenése után a vallásfilozófiai érdeklődés középpontjába került. Az istentapasztalatok a fenti tétel értelmében formálisan leírhatók a “valami megjelenik valamiként” struktúra segítségével (vö. van Woudenberg 1994). Ahol a “valami” a szubjektív érzést foglalja magában, amit úgy látunk és konceptualizálunk, “mint valamit”, ami Istenre vonatkozik. A fő kérdés, hogy minek az alapján rendelhetjük egymás mellé az istentapasztalatot és annak konceptualizációját. Azaz, miként jön létre az észlelet

vallási tapasztalatként történő értelmezése. Alston könyve egy remek kísérlet, hogy bemutassa az értelmezés gyakorlata, hogyan néz ki a különböző vallások esetében.

John Hick (1966) abból indul ki, hogy a vallási tapasztalat és a hit nem más, mint emberi válasz, amely a transzcendens realitására vonatkozik. A transzcendens valóságosságára vonatkozó tudás a vallási meggyőződésből fogant állítások vizsgálatával mutatható be. Meggyőződésről beszél, mivel ezek az állítások normatív (legitim és érvényes) formában jelennek meg. Az igazi problémát (lásd vallási pluralizmus) az jelenti, hogy ezek az „állításkomplexumok” sokfélék. Ebből következően egy adott valláson belül lehet csak egy vallási tapasztalat igazolt, és az adott vallásos hit érvényes, azon kívül nem (gondolatmenete ezen a ponton rokonítható Habermaséval). Ezt összefüggésben látja azzal, hogy a körülményeink, állapotunk határozzák meg azt, ahogy tapasztalunk. Koncepciórendszerünk és felkészültségünk már annak előtte rendelkezésünkre áll, mielőtt az észlelet megtörténne. Így az észlelés ezen a priori feltételek közepette jön létre. “Tudatában lenni valaminek” – állítja – nem más, mint ilyenek vagy olyanok tartani valamit, s egy olyan struktúrával rendelkezni, ami alapján a “valamit” valamilyennek tartjuk. “Valamit valamiként” azonosítani csak akkor lehetséges, ha tudatában vagyok annak a valaminek, ami megjeleníti magát számomra. Tehát magának az interpretációnak a kérdése nem választható el az objektum prezentációjától, másrészt az azonosítás kérdésétől. Ezek ugyanis előfeltételét képezik bármiféle interpretációnak.

Itt elsődleges helyen említi azokat a kulturális formákat, amelyeknek szerinte abban van szerepük, hogy megfeleltetést hozzanak létre az individuum változatos percepciói és az Istenről való közösségi meggyőzések (azonosításra szolgáló címkék és azok használati módja) között. A vallás (mint kulturális forma) ekként úgy is érthető, mint erre a problémára adott adekvát válasz, tudniillik, hogyan lehet összekapcsolni az individuális tapasztalatot és a közösség Istenre vonatkozó meggyőződését. Ha a vallás egy interpretációs lehetőséget rögzít, akkor célszerű felülbírálni – mondja – azokat az állításokat, amelyek alapján saját vallásunk Isten-képét igaznak, másokét illuzórikusnak, hamisnak, „démoninak” bélyegezzük. A saját és a mások vallása, így a vallási formák pluralitása különböző utakon jött létre, és sokkal inkább arról szól, ahogyan az isteni valóság különböző körülmények közepette hatást gyakorolt az emberi



meggyőződésre. Ezek a különbségek pedig elsődlegesen a leírók különböző kulturális háttéréből származnak.

*Joseph Runzo* (1982) még ennél is tovább megy, azt állítja, hogy a percepciónak nincs egy olyan tisztán perceptuális eleme vagy magja, amely független lenne az értelmezéstől. A percepciót a megértés egy módjának tekinti, mely lényegét tekintve konceptualizáció, hit vagy hiedelem, megítélés, nézet vagy bármely más általános koncepció alkalmazása. Az észlelés ilyen alapon tehát egy kategorizáció, amely elválaszthatatlan az interpretációtól, illetve az előzetesen adott koncepció meglététől<sup>23</sup>. Kérdéssé a dolgot az teszi, hogy azon keresztül, ahogy felismerem az objektumot címkém révén, már befolyásolom is azt, ahogy az megjelenik számomra. Így tehát, könnyen gondolhatnánk – Runzoval egyetemben –, hogy minden, ami megjelenik, mutatkozik számunkra, az koncepcióink, ítéleteink, interpretációink függvénye lesz. Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert azt mondtuk, hogy minden objektum, ami megjelenik, kivétel nélkül mind, mint valakinek a tapasztalata jelenik meg, és a “valami megjelenik valamiként” struktúrában leírt módon prezentálja magát (vö. van Wouderberg 1994). Ugyanis csak akkor vagyunk képesek egy dolgot észlelni, ha ebben a formában, azaz “valami valamiként” jeleníti meg magát. Ez az észlelési/értelmezési struktúra számunkra adott. A konszenzust a szubjektív tapasztalatok között, a percepció individuális jellegén túllépve az interpretáció során mozgósított koncepció, háttértudás teremti meg. A kérdés most már csak az, hogy mi képezi, honnan származik ez az értelmező keret, mely háttérét adja a felbukkanó Isten-tapasztalatoknak? “Valamit valamiként” azonosítani csak akkor lehetséges, ha az ágens tudatában van annak a valaminek, ami megjeleníti magát számára. Tehát magának az interpretációnak a kérdése nem választható el az objektum prezentációjától, másrészt az azonosítás kérdésétől. Az ágens az azonosítás kritériumaihoz, a konceptuális háttérhez pedig közösséghez tartozása révén fér hozzá.

---

<sup>23</sup> Ez alapvetően egy kantianus szemléletmódra vezethető vissza. Immanuel Kant volt az, aki munkáiban azt hangsúlyozta, hogy a tapasztalásban az ember aktív: meghatároz, címkéz, tehát értelmez, ahogyan környezete, a hagyomány, a történelem hat a megértésére. Itt a középpontban már az ágensnek a tapasztalat tárgyával való kapcsolata áll. Kant ezzel a felfogással utat nyitott az interpretáció jelentőségének felismeréséhez, s a tapasztalat megértését a kultúrába, a gondolkodásmód meghatározottságaiba ágyazta.

## 2.2.2. A vallási szimbólumról

Ebben a fejezetben a szimbólumról lesz szó. A szimbólumról ma leginkább, mint sajátos jelről szokás gondolkodni, mely kedvelt kiindulási alapja a nyelvészeti, irodalmi, esztétikai elemzéseknek. A szimbólum kifejezést szűkebb értelemben a jelkapcsolat jelölőjére vonatkoztatva használjuk, mely lehet fogalom, kép, tárgy, illat, ember vagy bármely más élőlény stb., amit a jelkapcsolatot lehetővé tevő konvenció alapján azonosítunk valamivel, vizsgálati esetünkben a transzcendenssel<sup>24</sup>. Ez utóbbi aktualizációja a szimbólum. A szimbólumot vizsgálva két irányban haladhatunk, beszélhetünk egyrészt szűkebb értelemben a szimbólumról, ami a transzcendens jelölésére (tehát a jelölőről van szó) szolgál egy adott kultúrában (ilyen például a kereszt, a hal, a gyertya, a tömjén stb.), de beszélhetünk arról a konvencióról is, amely magát a szimbólumot (mint jelkapcsolatot) létrehozza – ez utóbbi a szemiotikai megközelítés alapja. Ebben a fejezetben mindkét irányt egyaránt érinteni szeretném. Arra teszek kísérletet, hogy a szimbólum segítségével rámutassak a nyelv, a fogalmi rendszer és a kultúra hármására, azt állítva, hogy a szimbólum segítségével egy olyan tudást aktualizálunk, mely ekképpen mélyen lehorgonyozott a közösségiségben (szemléltetésképpen lásd ehhez Jung írásait).

Azaz a szimbólum elsődleges szerepe nem a tapasztalat megjelenítése, hanem a tapasztalatok közössé tévése, kommunikálhatósága. Azt, hogy a transzcendensről beszélni tudunk, a vele kapcsolatos tapasztalatainkat meg tudjuk osztani egymással elsődlegesen azoknak a szimbólumoknak köszönhető, melyek közös tudásunk részét képezik, s melyek lehetővé teszik, hogy ugyanazon jelentést tulajdonítva megteremthessük tapasztalatainkra való reflexiónk másokkal közös alapját.

Nem véletlen, hogy a legfőbb kifejezési formája a vallásnak és a művészetnek is a szimbólum. A szimbólum révén ugyanis a szubjektív észlelet explikálható. A vallási szimbólumok jelentésének feltárásával sokan foglalkoztak, hisz a szimbólumok

---

<sup>24</sup> Tillich (1962 4) leírása így szól: „A vallási szimbólumok a legalapvetőbb igazságot közvetítik olyan dolgok, személyek vagy események segítségével, amelyek közvetítő szerepük által önmaguk is 'szentté' válnak. A szent helyek, idők, könyvek, szavak, képek és cselekedetek megtapasztalása által a 'szent' szimbólumai magát az istenit tárják fel és ezáltal a szentség érzését keltik egy személyben vagy egy csoportban.”

segítségével kísérelték meg leírni a vallás nyelvét, amelyen keresztül egyes vallási irányzatok képesek megjeleníteni és kifejezni viszonyukat a transzcendenshez. A szimbólumot ekként a szakrális részének tekintjük. A hangsúly itt a megjelenítésen van, pont ezért John Randall reprezentatív szimbólumoknak nevezi ezeket, hogy megkülönböztesse a matematikában és a logikában alkalmazott szimbólumoktól. Megkülönböztetésül a következő 5 tételben foglalja össze ezek sajátosságait:

1. Minden szimbólumot jellemez, hogy *túlmutat önmagán*, azaz nem „szószerinti”, „önmagában való” jelentéssel bír. Amikor valamit szimbólumot használva fejezünk ki, akkor rámutatásunk arra irányul, amit *nem lehet közvetlenül, csakis közvetett módon ti. szimbólum segítségével megragadni.*<sup>25</sup>
2. A reprezentatív szimbólumok másik tulajdonsága, hogy *megjelenítik az általuk reprezentáltat*, azáltal, hogy a szimbólumok részt vesznek annak a valóságnak a kifejezésében, amelyet reprezentálnak. Ez a részvétel a közvetítés fogalma segítségével írható le. Az, hogy mi válik közvetítővé nagyon sok mindenben múlhat, ennek egyik esete csak, amit hasonlóságnak nevezünk
3. Ebből következik a harmadik jellemző, egy szimbólum *csak akkor és annyiban maradhat fenn, amennyiben az adott csoport elfogadja azt*. Ha ez az elfogadás nem áll fenn, a szimbólum már nem közvetíti a jelenlétet, kiüresedik, megszűnik létezni. A modern vallásos helyzetet gyakran írják le a képek-válságaként (Dulles 2003 22-23) és beszélnek arról, hogy az a társadalmi/kulturális közeg, amelyből egy kép jelentését és legitimitását merítette megváltozott az idők során. Ma nehéz Istenről egy patriarchális, nomád, állattartásból élő közösség képi világa szerint beszélni. Éppen ezért az új kifejezési formák keresése és feltalálása alapvető feladatnak bizonyult, minden olyan korban, amikor hangsúlyt helyeztek arra, hogy kifejezzék a hívek transzcendens tapasztalatait.
4. A reprezentatív szimbólumok negyedik jellemzője, hogy a valóság olyan dimenzióit (az emberi lélek és a valóság egyéb, pl. vallási dimenziói) képesek feltárni, melyekhez *csak e szimbólumokon keresztül lehet hozzáférésünk, különben rejtve vannak.*
5. A reprezentatív szimbólumok ötödik jellemzője, azok *integráló vagy bomlasztó ereje*. Ez a jellemző mind az egyén, mind a csoport életében egyaránt fellelhető. A

---

<sup>25</sup> „Nem csupán a szavak vagy nyelvi kifejezések tulajdonsága, hanem a fogalmi rendszer és az emberi gondolkodás jellemzője, melyben az egyik fogalmat a másik terminusai révén fogjuk fel, értjük meg” (Kövecses 2005 15)

vallástörténelem számos példáját említhetjük mindkét típusra vonatkozóan. Az, hogy egy szimbólum integráló vagy bomlasztó hatást vált ki, az, vagy a szimbólum által reprezentált jellegtől vagy a befogadó csoport reakciójától függ. Ez a dinamikai kérdés megkerülhetetlen, a vallási szimbólumok kutatásakor. Ennek a jellemzőnek a beemelésével már nemcsak, mint szemantikai jelentéshordozóról beszélünk a szimbólumról, hanem azt is mondjuk, hogy a szimbólum vizsgálata elválaszthatatlan attól a közösségtől, mely azt érvényesnek tartja.

Ezzel kapcsolatban mondja *Peirce* azt, hogy az igazság kívül van az emberi kapcsolatokon (azaz két vagy több személy megegyezése még nem jelenti, hogy igazuk van). Éppen ezért a konkrét tudományok szerepét éppen abban látja, hogy rávilágítsanak, miképp is merül fel az igazság (Boros 1998 41).<sup>26</sup> Ez a közösségek vizsgálatát kell, hogy jelentse, amelyek igaznak fogadnak el és legitimálnak leírásokat. Figyelme a nyelv felé fordul, ugyanis – mint mondja – a világ megismerése egy „önmagát javító folyamat”, amelyet leginkább a nyelv mint jelrendszer tükröz. Éppen ezért a nyelvi elemzés feltárja, mi az, ami egy közösség tagjai számára igaz, s a módot, ahogy az igaznak vélthez viszonyulnak. A peirce-i jelrendszer egyik vizsgálati egysége éppen ezért lesz a szimbólum. A szimbólum azért, mert e jelkapcsolat jellegénél fogva konvención alapul és önkényes, azaz feltételezi az elfogadó, abban (annak jelentésében és használati módjában) megegyezők közösségét. A továbbiakban mi is, amikor a szimbólum fogalmát, mint elemzési egységet kiemeljük, akkor ezt érvényességének közösségisége folytán tesszük. A szimbólummal való foglalatosságot nem nyerne értelmet számunkra a közösség nélkül (melyben kommunikatív jelentések megosztása történik). A szimbólumhasználat módja, pedig jelzés számunkra arról, ahogy a közösség miképp viszonyul vagy teremti meg viszonyát a környezetében (és azon túl: lásd transzcendens) található dolgokkal.

Később a modellben bevezetendő szakrálist erre alapozva egy olyan nyelvnek tekintjük, mely számos eszközt bocsát a rendelkezésünkre, ahhoz, hogy valamit, amit a transzcendensre vonatkozóan tartunk, kifejezzünk, jelezzünk, megjelenítsünk, vagy felé illetve róla üzeneteket, információkat továbbítsunk. Minden vallás a szakrális szimbólumai révén egy ábrázolásmódot rögzít, amely a közösség számára a

---

<sup>26</sup> „A valóság valamiképpen van, és ezt a valamiképpeniséget valamiképpen felismerjük” (Boros 1998 41)

transzcendenst láthatóvá, kézzelfoghatóvá teszi. Ezek az ábrázolásmódok súlyukat a mögöttük álló intézményesült gyakorlatnak, a hagyományoknak, a közösségi konvencióknak, az ismeretátadás közmegegyezésen alapuló rejtett jelzéseinek köszönhetik. Ha a szakrálist vizsgáljuk, akkor éppen ezek miatt megkerülhetetlennek látszik a transzcendenst leíró szimbólumok vizsgálata.

A vallási szimbólum meghatározó szerepet játszik Clifford Geertz vallással foglalkozó tanulmányában is. Azt mondja a szentség megtapasztalása kettős: az „értelmi elfogadás” és az „érzelmi odaadás” együtt található meg benne, ennek jó kifejezői a szimbólumok. A szimbólumnak alapvető jelentőséget tulajdonít az emberi viselkedés alakításában, állítva, hogy világra vonatkozó tudásunk szimbólumokban tárolódik, s szimbolikusan közvetített. (Geertz 1994 5). A szimbólumokat Geertz a világra és az énműre vonatkozó koncepciók hordozóinak tekinti. Ahol a koncepció a szimbólum jelentésének feleltethető meg. A szimbólum nem más mint a „jelentés burka”. A szimbólum „magába sűríti, összefoglalja mindazt, ami a világról tudható – tehát azonosít és összeköti, az amúgy különálló dolgokat” (ibid. 6). A szimbólumok elemzésével rávilágíthatunk arra, miként is ruházza fel a közösség jelentéssel azt a világot, amelyet számításba vesz. Ezért a hangsúly nálunk a kulturális rendszereken belül zajló szimbolizációs eljárásokra és magukra a szimbólumokra kerül. A céljuk, hogy az élet bizonyos vonatkozásait rendben tárják elénk.

Magának a szimbólumnak történetisége van, a benne foglalt tapasztalat alakulása szerint. E szimbólumok célja ugyanis azoknak a jelentéseknek az őrzése és továbbadhatóvá tétele, melyek a világ értelmezéséhez szükségesek. Nem véletlenül a vallás mellett más kulturális rendszereket is kiemel, úgy mint a művészetet, a tudományt, vagy a hétköznapi tudást, mondván a világra vonatkozó tudásunk ezekkel való foglalatosskódásaink révén áll elő. Geertz a vallást egy olyan „próbálkozásnak” tartja, melynek célja azoknak a jelentéseknek a megőrzése, amelyek segítségével az emberek mindennapjaikat értelmezik. E jelentésekhez éppen ezért a szimbólumok vizsgálatával férünk hozzá. Éppen ezért azokat a konstrukciókat kell megismernünk, melyek mentén a közösség tagjai értelmezik élményeiket és tapasztalataikat, melyek mentén meghatározzák azt, hogy mi is történik velük. A szimbolikus formák megalkotása és használata, valamint ezek megértése pedig társadalmi esemény, ami nyilvános és megfigyelhető. Éppen ezért Geertz a kölcsönös jelentéstudományt állítja

kultúraelméletének középpontjába. Innen az interpretatív kifejezés. Hisz a szimbólumokat használók feltételezik a gyakorlatok (praxis) során egyeztetett háttérrel mint kontextust.

Avery Dulles a szimbólum és a kinyilatkoztatás közötti kapcsolatból indul ki. Azt mondja, hogy a szimbólum kifejezési mód, amelynek segítségével a „láthatatlan lényeg”-hez juthatunk el. A kinyilatkoztatás eképp nem más mint „szimbolikus feltárulkozás” (2005, 157). Az Istennel való találkozás sosem közvetlen, hanem szimbólumokon keresztül közvetítődik. A külső (külsőként érzékelt) jel hat a tapasztalóra, melyben az Isten ön-kinyilatkozását fedezi fel (uo). A szimbólum ekként „különleges fajta jel”, megkülönböztetendő más jelzésektől. A szimbolikus kommunikációt az jellemzi, hogy ezek a jelek magukra vonják a figyelmet, mozgásba hozzák asszociációs bázisunkat. „A szimbólumoknak köszönhetően meghatározatlanul nagy számú elszórt emléket és tapasztalatot gyűjthetünk valamiféle fókuszba” (im 159). A vallási szimbólum működésének alapja ugyanakkor, hogy elkötelezett résztvevővé kell válnunk, nem maradhatunk pusztán kívülről megfigyelőnek. Eliadéra hivatkozik, aki szerint a rituális szimbolizmus „tartós szolidaritást hoz létre az ember és a szent között” (im 161). Ekként minden szimbólumnak Dulles szerint átalakító hatása van. Victor White-ot idézi: „A szimbólum, ahogy mondani szokás, 'valamit művel velünk', megindít bennünket, elmozdítja tudatosságunk középpontját, megváltoztatja értékeinket.” (im 163). Ekként viselkedésünkre és elköteleződésünkre is hatással van. Magukat a szimbólumokat „élő hitközösségek értelmezik” (im 172), tartják fenn, bocsátják tagjaik számára a gondolkodás és viselkedés orientálójaként.

Dulles a képeknek az egyházban betöltött kiemelt szerepéről is beszél. Ezekkel a képekkel találkozunk az egyház liturgiájában, tanításában. A teológiai használatban ezeknek a képeknek metaforikus szerepük van, a megértést segítik<sup>27</sup>. „A vallás világában a képek szimbólumként működnek. [...] Az ilyen képek meghívó erejükkel kommunikálnak. [...] A szimbólumok olyan módon átalakítják az ember életének horizontjait, integrálják a valóságról alkotott felfogását, megváltoztatják értékrendjét, elköteleződéseit”. Teszik ezt azáltal – mondja Dulles (2003 21), ahogy a keresztény

---

<sup>27</sup> „Amikor a fizikus azt vizsgálja, ami túl van a közvetlen tapasztaláson, mankóként általában egy ismertebb tárgyat használ, amely eléggé hasonlít hozzá, és így referenciaponttal szolgálhat számára” (Dulles 2003 24)

igehirdetés felhasználja azokat arra, hogy segítségükkel a hívők tapasztalatát bizonyos irányba összpontosítsa. Nemcsak esztétikai (kifejező) hatásuk van, hanem strukturáló szerepet is betöltenek. A szimbólum elsődleges funkciója, hogy összetartja a közösséget.<sup>28</sup> Ez csak akkor lehetséges, ha a képek harmóniában állnak a közösséget alkotók tapasztalataival, „hűen” közvetítik azokat. Éppen ezért a szimbólumok értékelése mindig csak a hívők egzisztenciális tapasztalatával való összevetésben történhet meg. E tapasztalathoz mérten nyerik el értéküket és értelmüket. Változások idején ezek a képek válságba kerülnek, egyesek eltűnnek, mivel elveszítik korábbi összetartó erejüket. Ilyenkor megindul az új képek keresése. Dulles (2003) azt mondja, hogy éppen ezért minden vallási közösség, amely az Isten-ember közti kommunikációban közvetítő szerepét meg akarja őrizni kénytelen olyan képek gyártásával foglalkozni, amely az adott kor embere számára Istent hitelesen írja le, s vallási tapasztalatát annak nyelvén fejezi ki. Dulles felteszi a kérdést, hogy miként találunk rá a modern tapasztalatot közvetítő képekre egy olyan korban, amikor a mindennapi élet transzcendenciája nehezen ragadható meg, ha egyre kevesebb dolognak van úgy köze a transzcendenshez, hogy az egy „új vallásos képvilág egyértelmű forrásává válhatna” (im 23).

Paul Tillich (1962) a szimbólumokat a vallás mint nyelv eszközkészletének tekinti. Használatuk az egyetlen mód, ahogyan a vallás tartalmát közvetlenül ki tudjuk fejezni. Más módok is vannak, ilyenek például a teológia, a filozófia vagy a művészet, ezeket azonban közvetettnek tekinti. A vallástörténetben számos szimbólummal találkozunk, ez jórészt abból fakad, hogy „a valóság bizonyos tapasztalása által minden a szent hordozójává válhat” (im 9). Tillich a szimbólumok két típusát különíti el, megkülönböztetve elsődleges (ezeket hívja másutt alapszimbólumoknak) és másodlagos szimbólumokat. Az elsődleges szimbólumok közvetlenül mutatnak rá a vallás jelöltjére. Ezek olyan tulajdonságokat megragadó szimbólumok mint például a személy, erő, szeretet, igazság. Ezeknek a szimbólumoknak a funkciója, hogy „egy minden teremtményt felülmúló lényből egy felsőbbrendű teremtményt hoznak létre” (uo). Az elsődleges szimbólumoknak van egy második szintje is, ez az isteni cselekedetekre utaló szimbólumokat foglalja magában, úgy mint a ’teremtés’, ’gondviselés’, ’csodák’,

---

<sup>28</sup> Ismert a mindennapi életben ez a szerep, elég, ha csak a nemzeti címerekre gondolunk. Dulles említi a fehértestű rétisast (bátorság), a fekete párducot (harciaság) és a Bourbon-liliomot (tisztaság). „Az egyház bibliai képei, mint a Krisztus nyája, a Menyasszony, a Templom vagy bármi más, hasonlóképpen működnek.” (Dulles 2003 21)

'megtestesülés'. A harmadik szintet azok a szimbólumok teszik, melyek az isteni megtestesülései például szentnek tartott dolgokban és tárgyakban, azaz a szent konkrét dolgokban vagy tárgyakban történő érzékeléséből állnak elő. Ennek a „szentség”-nek a tapasztalása áll Tillich szerint a vallások középpontjában. Az elsődleges szimbólumok mindhárom szintjét áthatják azonban a másodlagos szimbólumok, ezeket hívja Tillich segéd-szimbólumoknak. Ide sorolható például a 'víz', a 'fény', az 'olaj', valamint a költői szimbólumok, metaforikus kifejezések. Egy példával világítja meg ezt. A 23. zsoltár így kezdődik: „az Úr az én pásztorom”, aholis Tillich szerint, az Úr az elsődleges szimbólum, a 'pásztor' szó pedig egy költői metafora (uo). Ha a vallási nyelvben a pásztor metafora Isten megnevezésének a fogalmává válik, úgy mint Pásztor, akkor az elsődleges szimbólum és a másodlagos szimbólum keveredik össze. A vallástörténet a szimbolizáció illetően alakulására számtalan példát hoz.

A szimbólumoknak éppen ezért a legfontosabb kritériuma<sup>29</sup> az érvényességük (máskor a hitelesség fogalmát is használja erre). Érvényesség alatt Tillich az általuk kifejezett vallási tapasztalattal való megfeleltethetőséget érti. Érvényes (hiteles) az a szimbólum, mely nem veszítette el még tapasztalati alapját. Azaz nem hiteles akkor, ha használatát kizárólag a tradícióból vagy az esztétikai értékéből nyeri. Azaz annyiban tekinthető egy szimbólum érvényesnek, amennyire a referensre vonatkozását tapasztalatok szintjén őrizni tudja. Azaz a referense felé áttetszősége meg tud maradni (im 10). A vallási szimbólumok legfőbb veszélye, ha összekeverik azzal a dologgal, amire utal. Tillich erre a bálványozás vallási terminológiáját hozza.

A vallás központjában tehát ezek a transzcendensre utaló szimbólumok állnak. A vallás tehát ekként értelmezhető egy sajátos szimbólumrendszerként. Azonban nem statikus, hanem valami olyan, amit az emberi tapasztalat folyamatosan módosít. Ekként belátható, hogy „szimbólumai erejének megszűnése az adott vallási csoport végét vonja maga után” (uo).

---

<sup>29</sup> Még egy kritériumot említ, ez pedig a szimbolikus anyag minősége. Tillich szerint ugyanis egyáltalán nem mindegy, hogy „fákat, sziklákat, köveket, állatokat vagy személyeket és csoportokat használunk-e szimbólumként” (im 11). Csak az utóbbi két esetben mondhatjuk azt szerinte, hogy ezek a szimbólumok megjelenítik a valóság egészét, hiszen – s így ír – „csak az emberben egyesül a tapasztalati világ minden dimenziója” (uo). Egy szimbólum értékét tehát meghatározza az, hogy személyek alkotják. Példái a nagy vallások melyek középpontjában a személy áll, bár meghaladják „a személyes határokat, ugyanakkor egy személyen belül marad” (uo). Ezt a tillich-i gondolatot a teljes kép rajzolása végett idézetem, azért tettem lábjegyzetbe, mert ennek a dolgozatnak az irányától ez messzebb van.



Amikor szimbólumokról beszélünk fontos problémának tűnik a jelölt kérdése. Ez a vallási szimbólumok esetében egy sajátos helyzetet eredményez. Feltehetjük a kérdést, hogy mit jelöl egy vallási szimbólum? Vagy úgy is, hogy hogyan ragadható meg ez a jelölt a szimbólumokban? A szimbólum ténylegesen, hűen, teljes mértékben közvetíti-e a jelöltet? És mi alapján tudjuk ezeket a kérdéseket eldönteni? Azaz, ha a jelöltről csak más vallási szimbólumok segítségével tudhatunk meg valamit, honnan tudjuk, hogy valóban megragadtuk-e a jelöltet? Tillich (1994 5) ezeket a kérdéseket egy komplex kérdésként teszi fel: „Létezik-e egy nem szimbolikus definíció a vallási szimbólum jelöltjére?” A jelölt kérdése itt, nem más, mint, hogy van-e hozzáférésünk a transzcendenshez másképp: a transzcendensre való utalás kulturális (nyelvben és kultúrában közvetített) módján túl. Erre a kérdésre – melyet kutatásom legfőbb kiindulópontjának tekintek – akkor tudunk csak választ adni, ha megnézzük, miként történik meg a szimbólumban a jelölő és a jelölt egymásmellé rendelése, és mi az a viszony, amit csak szimbólum segítségével írhatunk le.

### **2.3. Szakrális kommunikációelmélet: kutatástörténeti megjegyzések**

A társadalmi kommunikáció kutatásában az egyház és média, egyház és nyilvánosság viszonya ígéretes témaként jelent meg az elmúlt időben, hiszen elsődlegesen maguk az egyházak is fontosnak tartják e kérdés vizsgálatát a tekintetben, miként tematizálhatók bizonyos, vallás körébe tartozó tartalmak, és miként lehetséges az értékközvetítés a modern információhordozók lehetőségeinek kihasználásával. A szakrális kommunikáció kutatása azonban nagyon sokáig kívülrekedett a modern kommunikációkutatás keretein. A vallásközi párbeszéd hangsúlyossá válása újra a figyelem középpontjába emelte azokat a kérdéseket, amelyek a szakrális kommunikáció tematikájába tartoznak. Négy kérdést különösen fontosnak tartok ezek közül:

- hogy valójában mi jellemzi azokat a beszédmódokat, amelyek révén a transzcendensről állításokat teszünk?
- s milyen határai vannak ezen állítások érvényességének a társadalmi térben?
- miként viszonyulnak ezek a beszédmódok más szakrális beszédmódokhoz, és a nem szakrális beszédmódokhoz?
- és legfőképpen miként viszonyulnak magához a transzcendenshez (ha úgy tetszik Istenhez)?

A szakrális kommunikáció kutatása kb. 300 évvel ezelőttig az egyik legkurrensebb témának számított, habár akkor még a kommunikációtudomány mint olyan nem létezett. Ha példának okáért megnézzük a felvilágosodás előtti teológiát és filozófiát, abban központi kérdésként jelent meg az Isten-problematika (Schultze 2007 39), Isten önközlése és ezt az önközlést értelmező ember. Akkoriban e kérdéskör szorosan kapcsolódott ahhoz, hogy hogyan lehet Istenről megtudni valamit, s amit megtudunk, hogy bizonyítható mások, például másban hívők (muszlimok) vagy hitehagyók (eretnekek, szakadárok) számára. Egyáltalán nem merültek fel olyan kérdések, hogy hogyan hiszünk, leginkább csak azok, hogy mi alapján hiszünk. Isten bizonyítása, a bizonyosság elnyerése voltak azok a kérdések, melyek a teológiai fakultások problémafelvetéseit elsősorban meghatározták. E bizonyítékkeresésen kívül legalább ennyire fontosnak számított a hittartalmak megőrzése is, egy olyan változó korban, amikor a technika fejlődése (akkor a könyvnyomtatás) kivonni látszott ezt a kolostorok falai közül. Ha kikerült, s adott esetben nyilvánossága egyre nő (például a nemzeti nyelvre fordítás révén), hogyan lehet azok legitimációját továbbra is fenntartani. A helyzetet tovább bonyolította, hogy a reformáció és felvilágosodás kora e legitimációt megkérdőjelezte, s kétségbe vonta a szakrális kommunikáció egyik meghatározó ágensét: az egyházat mint intézményt. A vallott hit legitimációja így már nemcsak a más vallású népekkel szemben jelentett problémát, hanem a diskurzus azokra vonatkozóan jelent meg, akik a sokak által elfogadott vallástól eltérő nézeteket vallottak, s akiket már csak egy ideig lehetett eretnekeknek vagy hitehagyóknak nevezni. A jelenlegi helyzet már nem írható le igazhitű-eretnek opozíciójában, elveszítette relevanciáját ez a megkülönböztetést. Napjaink vallási helyzetét egészen más tényezők, fogalmak mentén jellemezzük már: a multikulturális világ, a globalizációs folyamatok a vallás terén pluralizmussal járnak, melyben a vallások egymás mellett élésével, és határaik újradefiniálásával (például ökumené) találkozhatunk. Ennek ellenére – s az azóta meglévő konfliktusok vallások között ezt jól mutatják – úgy látszik, hogy a fő kérdés azonban ugyanaz maradt minden időszakban. Mi következik abból, ha feltételezzük Istent, mint kommunikáló ágenszt? Hogyan lehet ezt a transzcendenstől érkező, különféle módokon közvetített üzenetet eredeti értelmében megőrizni (vagy ha kell visszatérni ehhez az eredeti értelemből)? De nemcsak megőrizni, hanem hitelesen és meggyőzően közvetíteni is (azaz az egyház miként képes megőrizni legitim ágenciáját e közvetítésben)? Napjaink szakrális

kommunikáció kutatása immár felekezettől független módon (lásd Berger módszertani ateizmus fogalmát) ezekhez a gyökerekhez tér vissza, amikor megfogalmazza kérdésfelvetéseit.

### **2.3.1. Szakrális kommunikációkutatás**

A vallásos jelenségek vizsgálata és megértése a kommunikációkutatásban nagyon sokáig mellőzött témának számított. A kommunikációs stúdiumok megjelenése – mint a napjaink világában megkerülhetetlen felkészültségnek felismerése – a teológiai fakultásokon teremtett először keretet e kérdéssel való foglalatosságnak. Korábban a tematizáció a filozófián kívül, a szociológusok egy részénél (Berger, Luckmann, Luhmann és még sorolhatnánk néhány nevet) volt megfigyelhető, akik a vallás kérdését nem mellőzték a társadalomról vallott elméleteikben, s evvel nemcsak a szociológiai tradíció korábbi elkötelezettségét (Durkheim, Weber, Mauss, Mannheim) kívánták folytatni, hanem felfigyeltek arra a szerepre, amit a vallás napjaink világának megértésében betölt. S vannak/voltak olyanok is, akik figyelme az utóbbi évtized során fordult a vallási jelentések vizsgálata irányába (Habermas, Foucault, Derrida, Rorty). Úgy látszik, hogy miként a társtudományokon belül, annak jeles képviselőinek a figyelme a vallásra irányult, a kommunikációkutatásban is megindult a kérdéskör tematizációja, immár függetlenedve a teológiai elkötelezettségtől. Ám a mai napig, ha van a vallásra irányuló kommunikációs elemzés, az is inkább, csak egy-egy modell alkalmazása a vallási jelenségszféra egy-egy területén (a magyar kutatások közül választva megemlítendő például Lovász Irén munkája, amelynek kiindulópontja az archaikus népi imádságokra alkalmazott beszédaktuselmélet, vagy Fodorné Nagy Sarolta kommunikációs alapmodell mentén leírt katekézis-elemzése). Egységes, szakrális kommunikációelméletnek nevezhető elméleti keret azonban nincs. Inspirációjukat ezen alkalmazások elsődlegesen továbbra is a retorikai-nyelvészeti valamint szociológiai hagyományokból merítik. E formálódó kutatási irány vizsgálódási terepét a következő kérdések mentén jelölhetjük ki.

### 2.3.1.1. Folyamat-modell: a retorikai hagyomány

A szakrális kommunikációelméleten belül a legmarkánsabb irányt a folyamat-modellek alkalmazásai teszik ki, melyek a kommunikációban egy szakrális üzenet technikai, szemantikai, pragmatikai feltételek mellett történő átadását, cseréjét látják<sup>30</sup>. Ezek a vizsgálatok retorikai hagyományhoz nyúlnak vissza, s a hatékonyság kérdését helyezik előtérbe (Bastian, idézi Kozma 1994), melyet a hitelességgel összefüggésben hermeneutikai keretben igyekeznek tárgyalni. A teológiai fakultásokon a kommunikációs probléma olyan kérdések formájában jelentkezett, hogy miként lehet eldöntenünk Isten hogyan, s milyen formákon keresztül szólítja meg az embert, s hogy e megszólításra hallgató valóban Istent hallja-e. E kérdésre adandó válaszok a kinyilatkoztatás értelmezésével függtek össze, azzal, hogy miképp jutunk el az eredeti kinyilatkoztatási értelemhez, illetve mik azok az eszközök, melyek segítségével ez az üzenet a különböző kultúrákban átadható az eredeti jelentéstartalom megőrzése mellett. Ez a kérdéskör szorosan kapcsolódott egy másik vizsgálathoz, mely a retorikai kifejezésmódokat tette meg a szakrális kommunikációban vizsgálati egységévé, s azokkal – az egyébként gyakorlati teológia részeként megjelenő – a kérdésekkel foglalkozott, hogy a kinyilatkoztatást közvetítő prédikációknak hogyan kell felépülniük ahhoz, hogy sikeresek legyenek.

A szakrális kommunikációt ezek a modellek egy több lépcsős folyamatként írták le, s attól függően, hogy a hermeneutikai vagy a retorikai kérdések kerültek a vizsgálat fókuszába a kommunikációs folyamat más és más elemeit ragadták ki és tették meg elemzésük tárgyának. E modellek beilleszkednek a feladó-üzenet-befogadó sémába: középpontjában ezeknek is, – csakúgy mint ahogy azt jó néhány más kommunikációs modellnél megszoktuk – az üzenet áll, s vele összefüggésben az üzenet átadása válik meghatározóvá. Az, hogy például milyennek kellene lennie magának az igehirdetésnek, hogy az igehirdető és a gyülekezet közti sikeres (információ- és értékátadó) kommunikáció megtörténjék. Ha a vizsgálatunkat nem korlátozzuk szigorúan egy sajátos kommunikációs helyzetre (például a prédikáció/igehirdetés aktusára), hanem megpróbáljuk annak szélesebb kontextusát is bevonni a kommunikációs elemzésbe, akkor az Isten-ember kommunikáció különféle megnyilvánulásait kell sorba venni egy

---

<sup>30</sup> „Az egyház egy nyílt kommunikációs rendszer, amelyben folyamatos hírközlés történik” – idézi Bastian Boros, 1997, 8.

ilyen szakrális kommunikációelméletnek figyelembe vennie. Azt a folyamatot, ahogy Isten kinyilatkoztatása különféle közvetítőkön keresztül, de elsősorban a prédikátor közvetítésével eljut a gyülekezetéhez<sup>31</sup>.

A folyamat modellek a szakrális kommunikáció céljaként emelik ki a kapcsolatteremtést, valamint egy bizonyos hatás kiváltását (ti. hogy eljuttasson a hitre). Szerintük mind az ember-ember (predikátor-gyülekezet), mind az Isten-ember kommunikációjának ez a fő meghatározója, azaz a szakrális kommunikáció kutatásának elsődlegesen erre kell irányulnia.

### 2.3.1.2. Szemiotikai-modell

A szakrális kommunikáció kutatásában a szemiotikai modell szintén relevánsnak bizonyul. A szemiotikai modell nem az üzenetek átadására, hanem az üzenet, mint jelkomplexum előállítására és befogadására fordítja a figyelmét. A szemiotikai modellben elsődlegesen az észlelőre és annak az észlelés során használt felkészültségére (értelemadó képességére) helyeződik a hangsúly. Az észlelő maga egy kultúra tagja, ekképp osztozik a saját kultúrája által felkínált tudáskészletben. E tudáskészlet alkalmazásával képes jeleket előállítani és jelzéseket venni. A szemiotikai modellben a

---

<sup>31</sup> Kozma (1994) ennek kapcsán öt lépcsőt különít el, ezek a következők:

1. Az első lépcsőt az alkotja, amikor Isten egykor közölt valamit a Szentírás írójával, aki amit leír, azt Istentől veszi át. Ha kommunikációs szempontból vizsgáljuk ezt a közlésformát, akkor az elsődleges kérdések akörül forognak, hogy mi is volt a közlés módja: akusztikai értelemben vett hang vagy egy belső hang, s hogy mit is jelent itt az inspiráció, és ha nem diktálást, akkor milyen viszony volt jelen Isten és a betűvető között?
2. A második lépcsőt az adja, hogy a valamikori Szentírás írója is akart közölni valamit a majdani olvasóval, itt a prédikátorral. Ez a valamikori közlés – mondja Kozma (1994 66) – „be van szorítva a nyelv, az idő és a hely sarkába. Nekünk, magyarul (most), Budapesten (bárhon) kell meghallani azt, amit héberül, Kr. E. 586-ban, Jeruzsálemben mondtak.” Ez a valamikori nyelvállapotok és nyelvhasználati módok, a szimbolizációs eszközök, képek és az ezeket azonosító élethelyzetek érvényességének kérdését kell hogy jelentse.
3. A harmadik lépcsőnél Isten az Íráson keresztül megszólítja az igehirdetőt. Ez azoknak a kérdéseknek a vizsgálatát foglalja magában, hogy miképp, milyen formában szólítja meg ma Isten a prédikátort, miként jut el Isten üzenete hozzá. Jó reformátusként ebben a Textust, a Szentírást látja elsődlegesnek, a továbbiakban ezért a prédikáció a Sola Scriptura elv mentén nem más számára mint textuspredikáció.
4. A negyedik lépcső az igehirdető és a gyülekezet között található, amint a prédikáció során az igehirdető egy üzenettel megszólítja a gyülekezetet. Ez a retorikai elemzések területére viszi Kozmát, a gyakorlati teológia irányába, amelynek feladatát a közlés eszközeinek, módjainak, formáinak a kidolgozásában látja.
5. Az ötödik lépcső annak feltételezésén alapszik, hogy van egy közvetlen közlés Isten és az adott, jelenlévő gyülekezet között is. Azaz Istennek van lehetősége, hogy a textuson és a prédikáción kívül a liturgiában, melynek része a prédikáció kommunikáljon a gyülekezettel.

kommunikációt ezen jelzésekhez köthető jelentésstruktúrák mozgásaként, cseréjeként határozzuk meg, miközben a kölcsönös tudásra hivatkozva a jelentések egy közösségen belüli homogenizálódására is érzékenyek vagyunk. A jelentések vizsgálata szoros összefüggésben tárgyalandó itt jelentéselőállítás mechanizmusával. A jelkapcsolat, a szimbólum ezen irányzat meghatározó kulcskategóriái. Ugyanis a szimbólumok emberek közti megegyezésekből fakadnak, e megegyezést tükröző normákat (ami fakadhat a szocializáció során elsajátított hagyományból, szokásokból), konvenciókat rögzítenek, egyúttal ezeket működésük közben meg is jelenítik. Ha abból a vallásfenomenológiai (Otto, Eliade, Jaspers) állításból indulunk ki, hogy a transzcendens jelenlét a világban elsődlegesen hierofánia, azaz egy sajátos jelkapcsolat, melyben az immanensben szentté, a szent hordozójává, a szentre mutatóvá válik valami, akkor könnyen érthető miért lehet releváns számunkra a szemiotikai modell, mely e jelkapcsolatot lehetővé tevő egyezmények vizsgálatát helyezi központba. Egy szimbólum értelméhez ugyanis csak azáltal férünk hozzá, ha ismerjük a jelkapcsolatot valamikor indikáló egyezményt.<sup>32</sup> Ekként e képek és szimbólumok megértése szorosan köthető az aktuális közösség közös tudásának feltérképezéséhez.

Előtérbe kerülnek e jeleket vizsgálva a jelentéselőállítás kérdései, amelyek szoros összefüggésben tárgyalhatók csak e jelkapcsolatokat lehetővé tevő egyezményekkel (közös tudással, felkészültséggel), szabályokkal (a jelkonstitúció módjaival), melyeket a kommunikációelméletben szokásosan a kód fogalmával nevezünk meg. Nehezen tudnánk beszélni a jelkapcsolatokról, ha nem utalnánk azokra az intézményesült konstitúciós eljárásokra, melyek mentén a társadalomban, egy kultúrában jellé válik valami. A vallás egy sajátos kód, mely lehetővé tesz ilyen jelkonstitúciókat. Ha meg akarjuk érteni, mi az, ami a vallásban történik, szemügyre kell vennünk miképp és mire vonatkozóan állít elő jelentést. Kódként a vallás úgy vesz részt a jelentéselőállítási folyamatban, hogy meghatározza, az emberek miként tekintsenek a világban úgy a dolgokra, történésekre, hogy abban a transzcendens mutatkozását véljék felfedezni.

---

<sup>32</sup> Kozma (1994) egy szemléletes példát hoz erre: amikor Jézus a só megízetlenedéséről beszél, ami a mai olvasó számára nem bír értelemmel, hacsak nem tudja, amit a tanítványok jól tudtak, ha a Holt-tenger medréből kivett só nedvességet kapott elveszítette a NaCl tartalmát és csak a másféle ízetlen ásványi anyagok maradtak meg belőle. A tanítványok számára csakis e háttértudás révén bírt jelentéssel a fenti Jézus-mondás, nekünk, ha érteni akarjuk, szükségünk van arra, hogy beszerezzük, az e tényre vonatkozó akkori, abban a korban releváns tudás. A hermeneutikai elemzések lényege is ennek a szöveget ma, eredeti értelmében hozzáférhetővé tevő háttérnek és kontextusnak a vázolásában rejlik.

Kiemelném itt a szociológus, Niklas Luhmann nevét, akinek kommunikációra alapozott társadalomelméletében kiemelt szerepet tölt be a kód fogalma. Azt mondja a társadalmat alkotó rendszerek mindegyike kommunikációs kódja mentén írható le (1999 179-210). A vallást egy ilyen sajátos kódon alapuló rendszerként határozza meg. Ez a kód az immanens/transzcendens megkülönböztetésen alapul. Ez kizárólag – mondja Luhmann – a vallási rendszerek sajátossága, s e mentén különíthetjük el azt a többitől. Az immanenst és a transzcendenst nem kétpólusú különbségként kezeli, hanem azt mondja, hogy ezek reflexív viszonyban állnak egymással. A rendszer maga azáltal képes információt hordozni, amiképp ezt a megkülönböztetést alkalmazza, azaz amiként a társadalomban meglévő dolgokat megjelöli ezáltal. A szakrális kommunikáció e sajátos megjelölés által jön létre. Amikor az ember Istenről akar kommunikálni, mindig meg kell adnia, mi az a megkülönböztetés, ami kijelöli az általa használt istenfogalom számára az egyik oldalt. Luhmann szerint, ez az oldal nem kizárólag a transzcendensben található, hisz, ha így lenne, eltávolítanánk magunktól az Istent, akit csak az immanensben vagyunk képesek tapasztalni. Sokkal inkább az immanens és transzcendenst ugyanazon dolog két oldalának érdemes tekinteni, utalva arra, hogy az immanens a mi pozíciónk a vallásban, amely segítségével a minket figyelő Istent igyekszünk megfigyelni, aki a transzcendens megfigyelési pontról folyamatosan az immanensbe lépve figyel minket. Ha ez az általunk vizsgálendő kommunikációs helyzet, akkor ezt a kommunikációt csak az immanens és transzcendens együttes jelenlétével tudjuk csak kimerítően jellemezni és megérteni. A vallások e kölcsönös megfigyeltség szemantikai magyarázatát látják el, s ekként a vallások társadalmi funkciója e szemantikai rendszerek evolúciója mentén jellemezhető.

Írásom és egyúttal a magam szemléletmódját alapvetően a szemiotikai modell határozza meg, melynek keretei között olyan kérdések vizsgálatát tartom izgalmasnak és lényegesnek, hogy a vallás kódja mentén emberek egy közössége mit képes leírni a világból, s milyen törekvések motiválják őket, hogy ezt a leírást más kódok, más kódrendszerek leírásaival szemben, érvényesnek, igaznak, helyesnek mutassák be? Hogyan lehet e kódrendszert érvényesíteni, és a nyilvánossá tétel, a megmutathatóság és az átadhatóság milyen kommunikációs törekvések mentén írhatók le? E fejezetből – reményeim szerint – jól látszik, hogy az általam vázolt szakrális kommunikáció tehát nem Isten létevel vagy lényegével kapcsolatban tesz fel kérdéseket, hanem a transzcendenst tapasztaló ember jelentésselállítása és ennek érdekében folytatott

társadalmi kommunikációjának elemzésére vállalkozik. A következő fejezetben azt vesszük szemügyre, hogy egy ilyen típusú tematizációban, milyen kérdések feltevése mentén van relevanciája egy kommunikációs elemzésnek.

### **2.3.2. Diszciplináris megközelítés**

Az eddigiekben a szakrális kérdéskörének tematizációjáról szoltunk, a korábbi fejezetekben szó esett arról is, hogy miként is jelenik meg a vallás napjainkban, mik azok az egyéni és közösségi tapasztalatok, ahol a vallási kérdések előtérbe kerülnek és ezekre miként reflektáltak különféle tudományterületek: elsődlegesen a szociológia, de természetesen nem feledkezünk meg a filozófiáról, és a pszichológiáról sem.<sup>33</sup> S azt is mondtuk, hogy a szakrális kommunikációkutatás meglehetősen kései, átfogó elméleti keretet nélkülözően nyúlt e kérdéskör tárgyalásához. A továbbiakban azt néznénk meg, hogy milyen kérdések mentén lehet elindulni a szakrális kommunikációkutatásban, s ezek a kérdések miként szöhetőek össze (ha egyáltalán lehetséges) valamiképp egy átfogóbb, a jelenség több összetevőjét magyarázó modellbe, s ennek a modellnek mi a viszonya a kommunikációkutatásban dívó más modellekhez. Tehát elsődleges célunk, hogy a meglévő modellek alkalmazhatóságával törődjünk, s megkeressük azt, amelyik a legkomplexebb módon illeszkedik a szakrális leírásához.

#### **2.3.2.1. A szakrális mint személyközi kommunikációs jelenségszféra**

Az első problematikus pont az lenne, miként is tekintsük a szakrális viszonyát más kommunikációs jelenségekkel kapcsolatban. A kérdés úgy fogalmazódik meg, melyik irányba tartsunk: mondjuk-e azt, hogy a szakrális a kommunikációs jelenségszféra egyike, melyre a többi modell több-kevesebb fenntartással alkalmazható, vagy azt állítsuk, hogy ez egy merőben sajátos jelenség, melyre kizárólag egyedi modell alkalmazása indokolt. Azt gondolom, hogy ez utóbbi változat – bár kétségtelenül teológiai perspektívában releváns lehet – maradéktalanul nem tartható fenn, hisz a

---

<sup>33</sup> Amely utóbbi tudomány annak ellenére, hogy korábbi érdeklődésének homlokterében elsődlegesen a vallási elkötelezettségből fakadó lelki jelenségek vizsgálata állt, meglehetősen későn fordította figyelmét újra e jelenségek szerepének megértésére, s hosszú időt töltött a devianciák, magatartásbeli deformítások elemzésével, s tette ezt gyakorlati célzattal (szekta-kérdés, Jeruzsálem-szindróma, pszichózisok). Jól mutatja mindezt, hogy a pszichológia uralkodó irányzatán belül a kognitív pszichológián belül is a vallási kérdések tematizálódása a legutóbbi időkig elmaradt. Néhány évvel ezelőtt Kampis György és Pléh Csaba jelentkezett egy könyvvel e kérdéskör értelmezésére tanulmányokkal.



személyközi kommunikációt jellemző alapvető jegyek a szakrális kommunikáció eseteiben is megvannak. Azaz a szakrális kommunikáció leírható a személyközi kommunikációra alkalmazott fogalmi apparátussal. Ekként a transzcendens ágens feltételezése önmagában nem indokolhatja e terület kiemelését, más kommunikációs jelenségek köréből.<sup>34</sup> Így az első lépésben meg kell határoznunk azt, hogy miként is tekinthető a szakrális a személyközi kommunikáció egy típusának.

A személyközi kommunikáció két vagy több ágens közti akciót foglal magában, amely akció alatt legtöbb esetben nem egyirányú kommunikációt, hanem interakciót (a közlésfolyamatban való részvétel kölcsönösségét) értjük. A szakrálisban ez a személyközi kommunikáció elsődlegesen két ágensre vonatkozik: a transzcendensre (Istenre) és az azt észlelő, esetenként hozzá imádkozó humán ágensre. Specifikusságát ez a helyzet abból nyeri, hogy a személyközi (közvetlen) kommunikációt jellemző információk elérése a két fél (Isten-ember) között ez utóbbi viszonylatában részleges. Olyan mint egy látó és vak barátjának kommunikációja, ahol az utóbbi számára bizonyos információk (melyek a látók számára például a mimika, a testtartás, az öltözet stb. révén közvetítettek) nem, vagy csak sajátos módszerekkel (például tapintás útján) érhetők el. Ez a szakrálisban olyan kérdéseket vet fel például, hogy mit jelent Isten felé fordulni? Amit például az esetek legtöbbszörében csak szimbolikusan tudunk megtenni, hacsak nincs látomásban részünk. Mit jelent válaszolni Istennek? S egyáltalán mi tekinthető válasznak? A legfontosabb kérdése a hívő embernek ezzel összefüggésben, hogy hogyan reagál „megkeresésére” az Isten (azaz, mit is jelent az, hogy Isten „késlekedik” a válasszal, s az Isten válaszát mi alapján tudja észre venni – mert az, lehet „mennydörgő”, „halk”, vagy egy az egyénben keletkező „érzés”). Ezeknek a kérdéseknek a megléte, a szakrális kommunikációt a személyközi kommunikációs jelenségszféra specifikus változatának mutatja.

Ugyanakkor a vallásos ember, amikor a transzcendensről beszél, azt egy viszonyként gondolja el, amelyben ő Istennel kapcsolatban van, ami jelenti, hogy Isten őt

---

<sup>34</sup> Itt vitatkoznék Lovász Irén (2008 37-38) meglátásával, aki a szakrális kommunikációt kiemelve kezelné a többi kommunikációs jelenségtől. Így ír: „Mivel a szakrális kommunikációnak más tulajdonságai, körülményei, szabályai vannak, mint pl. a közvetlen emberi kommunikációnak vagy a tömegkommunikációnak, szükségesnek véltem – és ma is vélem – ennek a kommunikációelméleten belül saját elméletét kidolgozni, és méltó helyét megtalálni. Egy olyan elmélet megalkotására van szükség, mellyel leírható a szakrális kommunikáció és az emberi kommunikációs formák különbsége, és a velük való hasonlósága”

megszólítja és fordítva: ő is megszólítja Istenét. S ebben különbözik az Istenben nem hívóktól, hogy környezetében bizonyos jeleket akként tételez, hogy Istene nyilvánul meg, szól hozzá azokban, s nem véletlent, hanem tudatos szándékot lát abban<sup>35</sup>. Tehát a szakrális legfőbb jellemzőjeként tarthatjuk számon, hogy találkozásként felfogott benne az Isten-ember viszony. Szakrális kommunikációja során a másik (a transzcendens, Isten) aktivitását feltételezi, kapcsolatot tételez köztük (Istent beszélgetőtársának, kérései meghallgatójának tekinti), mindezek a sajátosságok szerintem, fenntarthatóvá teszik, hogy személyközi kommunikációként tekintsük mindazt, ami a szakrálisban létrejön.

Ha az Isten-ember közti viszonyt mint kommunikációt akarjuk leírni a legcélszerűbb, ha az ima/imádkozás gyakorlatán keresztül szemléltetjük azt. A hívó ember számára az ima mint kommunikáció azért is sajátos, mert alapvetően kétoldalú kezdeményezés: az imádkozó Istenéhez fordul, de számos vallási irányzat úgy tartja, hogy nem fordulna, ha Isten vágyat nem ébresztene a szívében. Igazából itt – mivel a transzcendens oldal kezdeményezése, sugallata nem verifikálható – kérdéses pontnak tekinthető, hogy ebben a kommunikációban ki a kezdeményező. Olyan ez mint az ars-i plébános esete, mely így szól: egy parasztember rendszeresen hosszú időt töltött a templomban. A plébános megkérdezte tőle: mondja, miért ül itt? Mire ő a tabernákulumra mutatott: ott van Jézus. Ő néz engem, s én nézem őt<sup>36</sup>. Ennek a nézésnek mint imagyakorlatnak a misztikusok voltak a leghíresebb művelői (kontemplatív, azaz szemlélődő imáik ide sorolandók).

A másik a válasszal van összefüggésben: a válasz például nem feltétlen jelent nyelvi, hanem nagyon gyakran jelekben és történetekben megmutatkozó választ, és nem mindig közvetlen a transzcendens visszacsatolás, hosszabb idő is eltelhet a válasz érkezétségig. Lottman (1973, cit Lovász 2002) talán ezért is tekinti az imát autokommunikációnak mivel a közvetlen visszajelzésről nincs szó, s a hívó a transzcendens oldal meghallgatását csak feltételezi (hiszi és reméli). A szakrális

---

<sup>35</sup> A vallásos referenciakeret meglétét a szakirodalom a perspektívaváltás fogalma alatt tárgyalja. A transzcendens intenciójának feltételezése révén a hétköznapi értelmezési keretet felülírja a vallásos értelmezési keret. Ezt a jelenséget jól szemlélteti Berger (2007) a színházból vett kettőspadlózat metaforával. Ha az átjárás megtörtént (ennek legjobb példái a határátlépések, sorsélmények) a feldolgozás (a mintakeresés, és a tapasztalat beillesztése) a vallási keretnek megfelelően megy végbe.

<sup>36</sup> A példát én magam is kölcsönöztem: Fehér Anikó: „Az élet él és forog”. Szakrális kommunikáció. Imádkozási szokások a XXI. században, különös tekintettel az etikai értékváltozásra (szakdolgozat, kézirat)

kommunikációkutatásnak, ha ezt a jelenséget meg akarja érteni, érzékenynek kell lennie arra, hogy ezzel a sajátos helyzettel miként is boldogulnak a hívek, hogyan is élük meg a transzcendens felől érkező válaszok specifikus kommunikációs jegyeit. A továbbiakban egy javaslatot mutatok be arra vonatkozóan, hogy véleményem szerint, hogyan kezelhetjük a fennálló kommunikációelméleti okfejtések mentén ezt a kérdést.

### **2.3.2.2. Intencionalitás-elméletek**

Olyan kommunikatív megnyilvánulások mint a vélekedések, szándékok, kívánságok, ígérek vizsgálata vezetett annak megállapításához, hogy a nyelv számos esetben olyan kifejezéseket használ, melyeknek az adott szituációt illetően valamilyen irányultsága, intenciója van. Ennek kapcsán kezdtek el (Austin 1973, Davidson 1980, Searle 1983), az intencionális jelenségekről beszélni, az azok között fennálló kapcsolatot firtatni, illetve azt a kérdést, miként befolyásolja mindezt a beszélő által alkalmazott kommunikációs technika (Grice 1957). Az intencionalitás vizsgálata<sup>37</sup> ugyanakkor a cselekvő szándékának leírásán túl rámutat arra is, hogy bizonyos intenció tulajdonítása segítségül szolgál a megfigyelőnek partnere viselkedésének értelmezésére. Az intenciókat ekként megfigyelt viselkedési sémákhoz társítjuk, s ezek ismerete jelenti számunkra azt a háttértudást, amelynek alkalmazásával helyzeteket, viselkedéseket értünk meg. Egy tárgy – amelyre észlelésünk irányul – fogalmát „a vele kapcsolatos lehetséges cselekvések fogalmaihoz fűződő logikai viszonyok alkotják” (Szécsi 1998 38). Ez a megértés oksági magyarázatokhoz hasonlóan a viszony elemzését jelenti két fennálló jelenség között, a meglévő („common sense”) viselkedési sémáink felhasználásával, melyek az észlelés során „aktivizálódnak”. Valaminek intenciót tulajdonítani az tud, aki ismeri a rá vonatkozó konvenciót. Geertz ezt a kölcsönös szándéktulajdonítást állítja kultúraelméletének középpontjába, s azt mondja, hogy jeleket küldeni és fogadni csakis a jeladásra vonatkozó képi/szimbolikus világ ismeretében van lehetőségünk, ha tudjuk, mi kell ahhoz, hogy vegyük mások jelzéseit és azokra, magunk is jelzéseket adjunk (Geertz 1994). Ekként a nyelv használata szoros összeköttetésben van a társas élettel (Austin: Pléh 1990 10-15), az intenció révén pedig, egymáshoz, illetve az adott tárgyhöz kapcsolódó viszonyunkat fejezzük ki, illetve

---

<sup>37</sup> Az intencionalitás-kutatás szerteágazó irányainak, sem főbb képviselőinek nézetét ebben az írásban nem áll módunk bemutatni, mintegy vázlatosan érintjük csak a témát, azokat a főbb csomópontokat kiragadva, melyek mentén a szakrális kommunikáció vizsgálatában releváns kérdések vethetők fel.

rögzítjük (ez intézményesülhet a társadalmi szerepekhez kapcsolódóan). A szakrális kommunikációban ugyancsak relevánsnak bizonyul az intencionalitás kérdésének vizsgálata, hisz a transzcendenst észlelő bizonyos jelekben, történetekben Isten szándékának mutatkozását látja. Bratman (1992 15) egyenesen így fogalmaz: „belátni valamit egy adott kontextusban annyit jelent, mint ezt a valamit adottnak tekinteni az egyeztetett kognitív háttérben”. A hívő számára az, hogy a transzcendens kifejezi szándékát, és az a mód ahogyan teszi ezt, minden kétséget kizáróan jelen van, s a vallás (konfesszió) az egyeztetett háttérrel intézményesíti. A kérdés itt az, hogy bizonyos jeleknek, mi alapján tulajdonít a hívő ember transzcendens szándékot, milyen az a háttértudás, amit ezen intenciótulajdonításkor használ?

### 2.3.2.3. Szerepelmélet

A kulturális antropológia irányította rá a figyelmet, hogy a kultúra és a nyelv által meghatározott narratívákban, a szentről szóló írásos és szóbeli megnyilatkozásokban (mítoszok, szent iratok) érhető tetten az a szemléletmód, melyet a vallásos ember magáénak vall. Ezekben a narratívákban az Isten-ember közti interakcióról, annak formáiról és módjairól esik szó. Ezek mint kulturális minták, a vallásos tradícióban rögzülnek, és ekként készen kapottak a hívők számára. Az egyén, ha hívőként akar viselkedni, azt mindig egy kultúrán belül teheti meg, úgy hogy egy kulturális eszközkészlet segítségével fejezi ki viszonyát a transzcendenshez. Ez a kulturális eszközkészlet egy minta, mely például vallásos szerepek sokaságát kínálja fel számára. Az Isten-ember kommunikáció ilyen sajátos szerepek mentén írható le (Sunden 1966). A hívő egyén a közösségbetartozás révén megtanulja ezeket a szerepeket, s mikor interakciós helyzetbe kerül (vagy hozza magát) Istennel, e kulturális szerep megvalósítójaként jár el, illetve ahhoz igazodik. A szerep – a hagyományos definíciók alapján – egy elváráskészlet<sup>38</sup>, amely vonatkozik a szerepet megvalósítók (az egyén és partnere) viselkedésére, tudásokat rögzít a helyzet alakulására vonatkozóan, például rögzíti azt, miként kell az adott helyzetben a szerep megvalósítójának viselkednie, s előfeltételezi (bejósolhatóvá teszi) a partner megnyilvánulási módját. Az egyén vallási

---

<sup>38</sup> „A perspektívák folyamatos valóságtesztelés alatt állnak. Minden percepció alapvetően feltételezés. Mivel az egyes nézetek alapján bizonyos dolgokat magától értetődőnek veszünk, minden egyes szituációt egy elvárásnyalábbal közelítünk meg; s ha az események elvárásaink halmazának nagy többsége szerint történnek, akkor maga a perspektíva is megerősödik. A perspektívák alapvető pillérei tehát a megerősítő válaszok (Shibutani 1955 569)

szocializációja során sajátítja el ezeket a szerepeket, s a hozzá köthető elvárásokat a vallási közösségben érvényes, e viszonyok tematizálására szolgáló narratívák révén. Ezeket Sunden a „vallási tradíció rögzült szerepeinek” tartja (Wikström 2003 52). Ezeket a tradicionális szerepeket találjuk a transzcendenssel találkozó bibliai személyek példáiban, a misztikusok tapasztalatainál, személyes találkozásélményeket elmondó bizonyágtevésekben, amelyeket a hívők a vallási összejöveteleken hallanak vagy a kegyességi írásokban olvasnak. Ezek a szerepek a hívő ember számára egy olyan előzetes, s a vallási közösségbe tartozók számára kölcsönösen elérhető tudást képeznek, melyek révén az egyének transzcendens mutatkozásokat képesek intézményes módon feldolgozni, és annak részesei lenni.

#### **2.3.2.4. Kulturális meghatározók**

Azt kell látnunk, hogy a szerepek, e szerepmegvalósításokra vonatkozó narratívák a közösségbe tartozás révén érhetők el az egyének számára. Ezek a minták alapjai lesznek az egyén valóságészlelésének, hogy abban mi és hogyan tud transzcendensre utalóként felbukkanni, valamint mi jellemzi a transzcendenssel folytatott kommunikációt.<sup>39</sup> Geertz ezt modellnek nevezi, lényegét pedig a következőben látja: „a vallás fontossága abban a képességben rejlik, hogy az egyén vagy a csoport számára általános, de mégis megkülönböztető erejű fogalmak forrását képezi, egyrészt a világról és az énről, valamint ezek kapcsolatáról (nézőpont), másrészt a személyekben gyökerező, nem kevésbé disztinktív mentális diszpozíciókról (modell a nézőpontról). A vallásos fogalmak átlépik meghatározott metafizikai kontextusukat, és általános ismereteket adnak, amelyek segítségével a tapasztalatok széles sávjának – az intellektuálistól az érzelmin keresztül a morálisig – értelmet tudunk adni (Geertz 1973 123). Amiről Geertz, Sundén és Wikström beszél az az, hogy ezek a modellek – az utóbbi szerzők esetében pedig narratívák – „meghatározott perceptuális készenlétet” (Halloway 1951) hoznak létre, s „a csoport perspektívái megerősíthetik, legitimálhatják és fenntarthatják ezt a referenciakeretet” (Wikström 2003 53).

---

<sup>39</sup> Malony szerint a szokás „az a mód, ahogyan a kultúra a személyt kondicionálja különböző nyelveken keresztül az események értelmezésére és az istenek észlelésére bizonyos világnézeti szűrőkön keresztül nézve” (Malony 1985 116).

Ha az előbb mondottakat át kívánjuk ültetni a szakrális kommunikáció eseteire, akkor azt állítjuk ezzel, hogy az észlelés ilyen előzetes minták mentén történik, amely minták az észlelő egyén felkészültségét jelentik, amely a mutatkozást megelőzően rendelkezésére áll, s melyekhez a közösség szakrális kommunikációra vonatkozó narratíváiban való részesedése révén fér hozzá. Ezek a minták – más kontextusban sémák – meghatározzák az észlelet referenciakereteit. Hogy a minta milyen mértékben határozza meg a tapasztalat tárgyát arról megoszlanak a vélemények. Ennek erős tétele úgy szól, hogy nem beszélhetünk nyers tapasztalatról önmagában értelmezéstől függetlenül, azaz „nincs rés” a tapasztalat és értelmezése között. E nézetet képviselte a korábban tárgyalt Runzo. Katz (1983 20) e véleményt világosan szemlélteti: „Amit olvasunk, tanulunk, tudunk, akarunk és megtapasztalunk az élet során, azok előrejelzik számunkra, hogy milyen tapasztalataink lehetnek egyáltalán, és ezek aztán valóban manifesztálódhatnak. Vagyis intim és szükségszerű kapcsolat van a tanulmányozott és asszimilált misztikus vagy vallásos szöveg, valamint az átélt és az elbeszél misztikus élmény között, tehát a tapasztalat előre kialakított. Az, amit a rabbi misztikus látott, nem független attól, amit azért tanult, hogy 'láthasson'”. A gyenge nézet képviselői ezzel szemben hangsúlyozzák, hogy a minden addigi keretet felülíró, új tapasztalatok ellentmondanak ennek az „előre kialakítottságnak”. Meglátásom szerint a vallási hagyományt sokkal inkább tekintjük úgy, mint amely egy sajátos mintát rögzít, s a hívő számára mint egy nyelv jelenik meg, melynek fogalmai mentén a transzcendens észlelése leírható. A nyelv, a tapasztalat milyenségére vonatkozó ítéletek elválaszthatatlanok társas viszonyainktól. A feladat, hogy megkíséreljük bemutatni ezeket a perceptuális sémákat, amelyek mentén az egyén felfogni és értelmezni tudja a mutatkozó transzcendenst.

### **2.3.2.5. Sémák**

A sémaelmélet – kiemelt képviselője Neisser – legfőbb felfedezése, hogy a séma egy válogatási keretet jelent az észrevehető dolgok világából, s ekként meghatározza, magát az észlelet tárgyát. Az, hogy mit és miként dolgozunk fel a minket érő ingerek közül előfeltevéseinkhez kötött. A séma elsődleges szerepe tehát az információfelvétel: ez nemcsak ismeretek megszerzését, hanem azok megszervezését és alkalmazását is jelenti (Neisser 1984 13). Azokat az elemeket, melyek „értelmesek” az egyén számára egy

sémára vonatkozóan „látjuk meg”, „vesszük észre”. Neisser (im 21) állítja: „minden észlelő szervezetnek rendelkeznie kell meghatározott struktúrákkal, amelyek képessé teszik arra, hogy a környezet bizonyos aspektusait inkább észrevegye, mint másokat, sőt arra, hogy egyáltalán bármit is észrevegyen”. Így lehet, hogy a transzcendens tapasztalatok esetében bizonyos észleletek kiemelt szerepet kapnak (szagok, hangok, szimbólumok), míg mások mellékesek (például milyen ruha volt rajta, amikor a transzcendens élményt átélte, hány fok volt, és nagyon gyakran az is, hogy kik voltak az egyén környezetében) lesznek<sup>40</sup>. Maga a séma, bizonyos dolgokat jelzéseként rögzít tárgyával kapcsolatban. Észlelésről akkor beszélhetünk, ha az egyén rendelkezésére álló sémák és a környezetből felvehető információk összerendeződnek. Az észlelés ekként nem független az észlelő jártasságától, előzetes tudásától, egyszóval felkészültségétől<sup>41</sup>. Hogy ez mennyiben meghatározott és hogyan történik az a percepciókutatás tárgyát képezi. Olyan kérdéseket feltéve, mint hogy: milyen kognitív struktúrák szükségeltetnek az észleléshez? Hogyan különböznek az észlelők egymástól? Hogyan tanuljuk meg, hogy jobban lássunk? (im 30) Erről bővebben nincs módunk írni. A séma meghatározza ekként a jelölők halmazát egy tapasztalati dolog viszonylatában. Az az észlelő, aki rendelkezik az adott sémával, bizonyos ingerekre reflektál. Gibson kutatásai jól mutatják, hogy „a különbség egy jártas és egy járatlan észlelő között nem az, hogy az előbbi bármit is hozzátesz az ingerekhez, hanem az, hogy több információt képes nyerni az ingerekből. A jártas észlelő olyan jelzővonásokat és magasabb rendű struktúrákat tapogat le, amelyek iránt a naiv személő nem érzékeny” (uo) Az üzenetben rejlő információt mindig egy már meglévő sémára vonatkoztatva határozhatjuk meg, azt látjuk, „amiről tudjuk, hogy hogyan nézzük”<sup>42</sup>. A sémák tehát nemcsak lehetővé teszik, hanem irányítják is a megfigyelést, egyúttal új információt is hordozhatnak, amelyről ugyanakkor e meglévő sémáinkhoz képest tudunk csak valamit (például újdonságát megállapítva) mondani. Kérdés az, hogy a sémában rögzített előzetes elvárások

---

<sup>40</sup> „Ha a személy magáévá tette ezt a hagyományt és ezeket a belsővé vált mintázatokat rendszeres bibliaolvasással, mise- és prédikációhallgatással fenntartja, akkor kielégítően teljesülnek a feltételek Isten perceptuális élményének megéléséhez. Ha a referenciakeret aktiválódik, akkor az olyan ingereket, amelyeket egyébként figyelmen kívül hagynánk, nemcsak hogy megfigyeljük, hanem kombináljuk is, és egy élő és cselekvő „másiknak”, Istennek tulajdonítjuk azokat” (Wikström 2003 55).

<sup>41</sup> Neisser a következő példával világítja meg ezt a tételt: „amit az olvasó az érveléséből felfog nemcsak attól függ, amit mondok, hanem attól is, hogy mit tud (és hisz), mielőtt a könyvet elkezd olvasni. Ugyanez érvényes rövidebb élményekre is: az, hogy mit fog fel ennek a mondatnak a második feléből, attól függ, hogy mit fogott már fel az első feléből.” (Neisser 1984 24)

<sup>42</sup> Lásd ehhez azokat az ábrákat, melyek perspektíva-váltással két különböző formát adnak ki (két szembenéző arc vagy kehely).

mennyiben és milyen pontokon határozzák meg észlelésünket? Perceptuálisan is, vagy pedig a „válaszra vonatkozó elfogultság” tekintetében?

Jól látszik, hogy, amiről most mi beszélünk, az annak a kérdése, hogy a jártasság, a felkészültség, az előzetes ismeret mennyiben határozza meg észlelésünket, azt, hogy mit vagyunk képesek látni, hallani, tapintani. Azaz, lefordítva kutatásunk tárgyára, mi az, amit a transzcendensből fel tudunk fogni? Mi az, ami a kultúránkhöz (előzetes tudásunkhoz, felkészültségünkhöz, meglévő és használatos sémáinkhoz), és mi az, ami a transzcendenshez köthető? Azaz, mitől függ, miként látjuk, tapasztaljuk, ismerjük meg a transzcendenst? S az a mód, ahogy látja, tapasztalja, ismeri miként változtatja meg magát az észlelőt? Az, amit vizsgálunk – azt kell látnunk – hogy sokkal inkább észlelő (ágens)-specifikus és nem az észlelet tárgyára nézve specifikus.

### **2.3.3. A modell**

A fentiekben bemutatott problémafelvetések és kulcskategóriák a szakrálisról való gondolkodásban relevánsnak bizonyulnak. Ám ezek egyike se képes önmagában megragadni és leírni magát a szakrális jelenséget. Így a továbbiakban célom, hogy vázoljak egy olyan kommunikációelméleti modellt, amely kellően érzékeny és komplex, hogy ezeket a tartalmakat egységesen kezelje. Azt állítani, hogy a szakrális nem más mint egy meghatározott séma, mely kulturális minták (s értjük ezalatt azokat a narratívákat, melyekből a transzcendenssel való kommunikatív kapcsolat szerepei, viselkedésmintái sajátíthatók el) mentén teszi felfoghatóvá a transzcendenst, azok számára, akik közösségbe tartozásuk révén kölcsönösen osztoznak ebből, mindenképpen egy olyan modellt kíván meg, mely kiemelten kezeli magát az észlelőt, valamint az észlelőt meghatározó előzetes, egyúttal számára kommunikatív módon hozzáférhető tudást. A kommunikáció participációs modellje, röviden PTC (Horányi 2007) számomra egy olyan nyelvet testesít meg, melynek mentén leírhatóvá válik a szakrális kommunikáció imént említett, s jól látszik, meglehetősen összetett jelenségköre. A továbbiakban ezzel, a szakrális kommunikáció perspektívájából relevánsnak ítélt fogalmi apparátussal ismerkedhet meg az olvasó.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Ugyanakkor nem fogok foglalkozni e modell részletes bemutatásával, annál is inkább, mert nem régen jelent meg a participációs keretről Horányi Özséb szerkesztésében egy könyv (Horányi 2007). A PTC-vel kapcsolatos részletek iránt érdeklődő olvasó ebből tájékozódhat.



### **HARMADIK RÉSZ**

---

## **FOGALMI KERET**

### 3. Fogalmi keret

Transzcendens fogalmát a szakirodalom egy olyan episztemológiai értelemben létező valóság leírására használja, ami „nem a mi világunk része, hanem meghaladja azt” (Gáspár 2006 12). Ha a transzcendenst ekként fogjuk fel, kérdésessé válik, miként tud jelen lenni, hogy van jelen a mindennapi világunkban, a mai kor embere számára?<sup>44</sup> Miként tudunk beszélni például Istenről ezen a világon belül, és az az Isten, akiről a mi világunk keretei között tudunk és beszélünk megegyezik-e azzal az istennel, akiről korábban szóltak, vagy éppenséggel mások szóltak? Ha tudunk, akkor hogyan tudunk Istenről? Leginkább azáltal tudunk róla, *hogy észlelhetővé válik* számunkra. És fontosnak tűnik az is, *ahogy* észlelhető számunkra, vagy annak a kérdése, hogy egyáltalán rendelkezünk-e és kell-e rendelkezünk valóban mindazokkal a dolgokkal (néhol felkészültségnek, néhol technikának, mások liturgiának nevezik), amelyek segítségével a transzcendenst észlelni vagy elérni tudjuk? Az észlelés különféle megnyilvánulási formákat jelenthet: beszélhetünk jelenvalóságáról (a misztikus tapasztalatokban), vagy az ember megszólítottágáról a kinyilatkoztatáson keresztül, de mondhatjuk azt is, hogy egy liturgiában, vagy szentségben van jelen, és érezhetünk a hétköznapiakban olyan gondviselészerű segítséget, amit szintén a transzcendensnek tulajdonítunk. Az, hogy egy vallásban transzcendens észlelésének mely módjai hangsúlyozottak nagyon különböző lehet. A vallások története ekként nem más, mint Isten mutatkozásainak története. Mit jelent mindez Istenhez való hozzáférésünk szempontjából? Hogyan van jelen Isten a mai világban? Ezek olyan kérdések, amelyek mind a mai napig a transzcendenssel kapcsolatos diskurzusoknak is lényeges szegmensét alkotják.

Ebben a fejezetben néhány a dolgozat szempontjából releváns fogalom: a transzcendens, a mutatkozás, a szent, a szakrális, a szignifikáció, a felkészültség és a

---

<sup>44</sup> Érdekes kérdést feszeget Gáspár, mikor arról ír, hogy a világ átalakulása (technikai civilizáció), mennyiben befolyásolja Isten mutatkozását, hisz azok a keretek, melyekben korábban e mutatkozásokat észlelték, mára már gyökeresen megváltoztak. Mi a viszony a világértelmezés és az istentapasztalat között? Hogyan és mennyiben befolyásolja „Isten jelenlétét és megtapasztalhatóságát az ember maga alkotta világával és kultúrájával” (Gáspár 2006 15)? Hisz azok a szimbolizációs formák, melyek korábbi tapasztalatok hordozói voltak mára már „semmit nem jelentenek”. Ahogy írja: „Nem a múltban nyert tapasztalat veszítette érvényét... nekünk nincs... részünk olyan tapasztalatban, mint amilyenben a bibliai kor emberének volt, így a múltban nyert vallási tapasztalat érvényessége nem egyéb, mint egy emlék érvényessége, amely jöttányival sem lesz élőbb és beszédesebb azáltal, hogy a vallási tapasztalat esetében nem egy-egy ember személyes múltjának emlékezetéről van szó, hanem az emberiség kollektív-kulturális emlékezetéről. (Gáspár 2006 14)

participáció meghatározásával foglalkozom. Nem találkozok ennek keretében az olvasó részletes fogalomtörténettel, céltom nem is ez volt, hanem, hogy kijelöljem – a kölcsönös megértéshez és a közös gondolkodáshoz szükséges kategóriák miként is szerepelnek a továbbiakban ebben az írásban. Szükséges azért, mert ezek a fogalmak egyaránt jelen vannak a köznapi gondolkodásban csakúgy, mint a tudományban, néha össze is keverednek, s gyakran egészen különböző referenseket gondolunk mögöttük. Elég nehéz dolog ezeket a fogalmakat analitikusan szétválasztani. Nem is sikerült maradéktalanul. A transzcendens és a szent legalább annyira összemosódnak, mint más összefüggésben a vallási élmény és a vallási tapasztalat fogalma. Szinonimaként használjuk ezeket, s egymásra vetülő árnyékuk elfedni látszik ezek lényegi különbségeit. A hétköznapi beszélő ugyanakkor mégiscsak érez valami „megmondhatatlan” különbséget köztük. Egy másik módon, de hasonlóképpen problematikus egy új modell szavainak használata, hisz ezek jelentéstartománya sok esetben eltér a meglévő tudományos diskurzusétól: ilyenek ebben a tanulmányban a felkészültség, a szakrális, a szignifikáció, a participáció – ezeket a rendteremtés végett szintén fókuszba kellett állítani. Ez a fejezet nem jutott tovább, mint hogy kijelölje ezeket a különbségeket, célja pedig az volt, hogy vázolja, hogy az írásban a továbbiakban milyen értelemben jelennek meg ezek a kifejezések.

### 3.1. A transzcendens mutatkozása

A mindennapi létezés tartományán túl – s erről szólnak a vallások írott és íratlan hagyományai –, létezik egy olyan terület, melyet a transzcendens, néha pedig a szent kifejezéssel illetnek<sup>45</sup> (Hamilton 1998; Berger 1980). A transzcendenst szokásos értelemben leginkább úgy jellemezzük, mint ami „innen túl” van, ami a határainkon kívül esik. A transzcendens ugyanis kívül reked az érzékszervi modalitásokon. Antropológiánk sajátossága révén például azért, mert az emberi megismerés korlátozott,<sup>46</sup> a transzcendenshez akkor férünk hozzá, ha az mutatkozik<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> A két fogalom használata a szakszövegekben is gyakran keveredik.

<sup>46</sup> „A ’felfoghatatlanságnak’ (akatalépton) három jelentésárnyalata különböztethető meg:

1. Ami nagysága miatt nem felfogható, nem feltétlenül önnön természete, hanem értelmünk gyöngesége miatt.
2. Az ’egészen más’, amit gyökeres ontológiai különbsége miatt nem tudunk megragadni.
3. Ami a *sensus numinis* értelmében felfoghatatlan, vagyis, ami fensége miatt félelmet és reszketést kelt bennünk.” (Perczel 1999 28)

<sup>47</sup> „Ahhoz, hogy valami megnyilatkozzon, feltételeznünk kell, hogy létezik egy ontológiailag elkülönült

Alapvetően két irányból közelíthetünk a mutatkozást vizsgálva.

- Az egyik a teológiai oldal, amikor is Isten önközléséről beszélünk, hogy Isten szabad és mindenható arra, hogy kinyilvánítsa magát ebben a világban. A továbbiakban nevezzük ezt hermeneutikai perspektívának. A hermeneutika a kinyilatkoztatást (a transzcendens valamilyen önközlését) teszi meg kiindulási alapjának, és a mutatkozásban rejlő értelem megragadására törekszik. A mutatkozásban számára az a hangsúlyos, hogy Isten jeleket és jelentést közvetít felénk.
- A másik – nevezzük ezt fenomenológiai perspektívának – a humán ágens felől nézi a dolgot, és azt mondja, hogy egy alapvető nyitottságot (Rahner 1991) kell feltételeznünk a transzcendens irányába. Ha ennek a nyitottságnak (felkészültségnek) az elemzése kerül a középpontba, akkor azt tudjuk vizsgálni, miként állnak rendelkezésre az egyén és a közösség számára azok a formák és tudások, melyek mentén az isteni mutatkozás számukra észrevehetővé válik mindennapi életviláguk keretei között. Amikor később a vallási tapasztalatról fogunk szólni, akkor ennek a felkészültségnek (teológiai kifejezéssel élve: nyitottságnak) a meglétét feltételezzük. Ebben az írásban én fenomenológiai perspektívából közelítem meg tárgyamam.

A transzcendensből tehát, ami észlelhető az a mutatkozása, hatása az emberi szférára<sup>48</sup>. Mutatkozásról beszélek, mert a transzcendens megragadhatatlan marad abban az értelemben, hogy érzékszerveink útján nem szerezhethetünk róla olyan tudást vagy információt, mely létezésével kapcsolatban a fennálló érvényességi-igények mentén bizonyítékul szolgálna. Ennek oka az, hogy közvetlenül nem tapasztalhatjuk meg<sup>49</sup>. Ez azt jelenti, hogy nem úgy „látjuk”, érzékeljük, mint a házunk előtt álló fát, s a „világossága” sem olyan, mint az asztalon álló lámpa fénye. Mégis alapvetően jellemzi a vallási megnyilatkozásokat, hogy a mindennapi érzékelés révén teszik elérhetővé a

---

numinózus forrás” (Anttonen 2004 17)

<sup>48</sup> „A Szent (értsd itt a transzcendenst – megjegyzés:PSZD) sohasem a maga jelenvalóságában, hanem csupán önmagára történő utalásként, a szentség megnyilvánulásaként, azaz mint hierofánia tárul fel az ember előtt. Tulajdonképpen ez a 'látszás' jelenti azt az alapélményt, amelyben a profán világán túlmutató emberi megnyilvánulások, a vallások születnek”. (Rigán 2006 33)

<sup>49</sup> A misztikusok közvetlen találkozásról számolnak be. Számukra a tapasztalat éppoly valóságos, mint a mindennapi élet bármely más ténye. De itt sem arról van szó, hogy ne az érzékelhetőben jelenne meg a transzcendens, hanem úgy jelenik meg, mintha nem igényelné az immanensbe való átfordítást, ezért sajátos ez a tapasztalat.

transzcendenst, vagy hogy a vallási tapasztalatot átélők is alapvetően mint érzékelést írják le a találkozást a transzcendenssel, nem lévén más eszközük a leírásra. A mutatkozásból származó tapasztalat, még ha tárgya a transzcendens is, így immanens keretet követel meg. Azt, hogy a még számunkra felfoghatóban legyen adott, vagy hogy lefordítható legyen a még számunkra adottba (leginkább érzésekbe, érzetekbe: látás–hallás–szaglás–érintés). Az immanens oldal hangsúlyozásával egyúttal nem állítjuk azt, hogy a transzcendens immanensen kívül nem létezik, hanem csak azt, hogy amihez hozzáférünk, amit vizsgálni tudunk az az immanens, ti. ahogy az egyén megéli a mutatkozást, kapcsolatba kerül és ráismer a mutatkozóra. Mivel az észlelőből indul ki a vizsgálat, ezért keretei – legyen bár témája a transzcendens – az immanensben vannak<sup>50</sup>. Csak ahhoz férünk hozzá, amiként a transzcendens mutatkozás interpretálódik a humán ágens számára.

A mutatkozást kommunikatív aktusnak tekintem. Ez alatt azt értem, hogy az a kapcsolat, ami a mutatkozó és az észlelő között létrejön nem más, mint a szakrális kommunikáció maga, annak aktuális megvalósulása. A mutatkozás lehet egyszeri (alkalmi) vagy rendszerszerű (institucionális). Az alkalminak példája lehet a fatimai vagy medjugorei jelenések kezdete, ilyen esetben nagy invenció kell ahhoz, hogy a történésben egyáltalán felismerjék<sup>51</sup> a transzcendens mutatkozását. A rendszerszerű mutatkozás esetében pedig a szorgalmas tanulást szoktuk hangsúlyozni, hogy meglegyen az a felkészültség, amivel felismerhető például az istentiszteletben a transzcendens jelenvalósága. Amit meg kell tanulni, az maga a rendszer (például egy ilyen rendszer a liturgia). Mindkét esetben feltételezünk egy mutatkozás előtti, ekként a priori felkészültséget, noha ezek egészen másfélék lehetnek attól függően, hogy a mutatkozás alkalmi vagy éppenséggel rendszerszerű.

A mutatkozó hat az ágensre, aki ezt a hatást – ha nyitott rá – konstatálja, és a számára elérhető felkészültség alapján transzcendens létezőre következtet. A továbbiakban a

---

<sup>50</sup> Hasonlóan járunk el, mintha az emberi lét más kulturális entitásait kutatnánk. Mint ahogy „természetesen egy cselekvés erkölcsi helytelenségét vagy helyességét nem lehet közvetlenül megfigyelni, legalábbis fizikai érzékszerveinkkel nem. Megfigyelhetünk olyan cselekedeteket, amelyek helytelenek, vagy alkalmasint helytelennek is láthatunk egy adott cselekedetet, ám magát az erkölcsi helytelenséget mint olyan, sem az érzékszerveink, sem pedig a mérőműszereink szolgáltatata adatok nem tartalmazzák. Akkor hát mit figyel meg az antropológus? Mindenekelőtt megállapíthatja, hogy egy adott kultúrához tartozó emberek mi mindent hisznek, mit részesítenek előnyben, mit tartanak dicséretre méltónak, mit ítélnék el stb.” (Ratzsch, 2002, 111)

<sup>51</sup> És akkor ebbe még nincs arról szó, hogy magát a mutatkozást hivatalosan elfogadják, mint érvényest.

transzcendens mutatkozás áll vizsgálódásunk középpontjában, ahogy az ágens(ek) számára elérhető.

### 3.2. A szent

Ami számunkra tehát a saját kultúránkon keresztül a transzcendensből megragadható: az a szent<sup>52</sup>. A szent, e szerint nem más mint amit érzékelünk, és amivel találkozhatunk a mutatkozást konstatálva, amelyet megtanultunk „valamiként” (Alston 1992) észrevenni és azonosítani saját kultúránk és nyelvünk fogalmi apparátusa révén. A szent tehát az, ami egy kultúrához képest, annak felkínált kereteiben válik számunkra adottá.

A „szent” ebben az esetben mint értékelő fogalom<sup>53</sup> van jelen, amely pozitív értelemben „közösség- és kultúra-specifikus” (Habermas 2002) módon utal a transzcendensre, annak fenséges és magasztos, az ember által nehezen megközelíthető voltára. Ebben a vallástudomány Otto *A szent* (Otto 1997) című könyvére hivatkozik, mely azzal foglalkozik, hogy a szent, mint valami fenséges és ugyanakkor rémisztő, hogyan vált a vallás központi gondolatává<sup>54</sup>. A vallásokat jellemző hitek e kettősség feldolgozására irányuló kísérletek (Eliade 1987, 1993, 1994; Hargrove 1979).

---

<sup>52</sup> A szent fogalma a sanctus (latin) szóból ered, mely a sancire, eredetileg „sérthetlenné tesz”, „megszeghetlenné tesz” szónak a származéka. A szent a zsidó-keresztény tradícióban korábban csak Istenre vonatkozó kifejezés volt, eszerint pedig a szent nem más, mint Isten egymaga, illetve az Istennel közvetlenül kapcsolatos dolgok. A héberben ennek jelölésére a kados szót alkalmazták, ami „levágni”, „elkülöníteni” értelemben volt használatos. Utalva ezzel arra, hogy a szentet csak a profánnal szemben tudjuk meghatározni. E két fogalom (a szent és a profán) éppen ezért korrelál egymással, hisz az egyikről csak a másikra vonatkoztatva lehet beszélni, önmagában ugyanis egyik se ragadható meg. Profánnak tekintjük azt, ami a szenten és a szakráison kívül van. Ez utóbbi ti. a szakrális fogalma, a szent későbbi származéka, melyet az istenségnek szertartásra rendelt dolgok megjelölésére használtak. Valamiképpen minden lehet szent, a benne mutatkozó által: tárgy, személy, állat, tér, idő, a természet, de maguk a cselekedetek, szavak és gesztusok is. Azt, hogy a szent miként aktualizálódik, azt minden esetben az adott kor, a társadalom és a kultúra fogja meghatározni.

<sup>53</sup> Otto, „hogy kifejezze mindannak értéktelenségét, ami nem a numinózus, a latin sanctumról beszél, amellyel a numinózus értékét jelöli. Így a sanctum jelentése, a szent, vagyis mindaz, ami szemben áll a profánnal” Ries (2003 31, 42) ír arról, hogy valójában Eliade és Otto azért tartották meg a ’szent’ szót, hogy „megmutassák, nem fogalmi síkon mozognak, hanem misztérium és transzcendens szimbolikájának észlelése mentén [...] A szent sohasem mutatkozik meg tisztán önmagában, hanem mítoszokon, tárgyakon, szimbólumokon keresztül, mint ami a szent maga. [...] Hogy meg tudjon mutatkozni, a szentnek vagy az isteninek szüksége van valamilyen valóságos vonásra a láthatóból.”

<sup>54</sup> „Freud úgy gondolta, hogy a különféle nyelvek szájhangományában a ’szentet’ jelölő szavak, úgynevezett elsődleges, ősszavak, mert ezek a szavak ellentétes jelentéseket hordoznak. A latinban például a sacer szentet is jelent és átkozottat is. [...] Durkheim a szakralitás kifejezéseit kollektív képzetekként kezelte, mely megteremtí a megismerés közös alapját. [...] Douglas úgy tartja, hogy a szent a világmindenség, annak dinamikus aspektusában. Határai meghatározatlanok, bizonytalanok, ’mert a szent bármiféle meghatározásának oka a társadalmi konszenzusba ágyazott, ami viszont védelmezi azt. [...] Végtelen azoknak a dolgoknak a listája, melyeket a ’szent’ jelzővel látnak el. [...] De szeretném

A „szent” fogalma mindig „egy közösség számára szent” dolgot jelöl, azaz jelentését elválaszthatatlannak tartjuk attól a közösségtől, mely bizonyos dolgokat, személyeket „szent”-ként nevez meg. A szent – Eliade példájával – lehet „kőben” vagy „fában” (Eliade 1987), azaz elsődlegesen közvetítés útján, például jeleken keresztül férünk hozzá, melyek túlmutatnak önmagukon. Abban a „kőben” vagy „fában” (bizonyos kultúrkörben) nem más, mint a szent jelenik meg azoknak, akik számára ismert, hogy miként lehet a transzcendensre ráismerni „kőben”, „fában”. Ezzel a különbségtétellel<sup>55</sup> kívántam érzékeltetni azt, hogy az egyik közösség számára megragadható „szent” egészen különbözhet attól, amit a másik közösség annak tart, annak ellenére, hogy adott esetben mindkét közösség tagja(i) hiszi(k)/hiheti(k), hogy a transzcendenssel volt dolga (vagy dolguk).

Azt gondolom, hogy a transzcendens és a szent egymással szinonim használatakor elmosódni látszik a két fogalom közötti különbség, ami abból fakad, hogy a szent fogalmában a transzcendensre irányultság, valamint a kulturális komponens együttesen, egymástól sokszor nehezen elválasztható módon van jelen. Ha a transzcendens kulturálisan determinált környezetben mutatkozik, akkor azt, ami mutatkozik a továbbiakban szentnek nevezzük. A fenti oknál fogva fontosnak tartom, hogy különbséget tegyek egyrészt a *transzcendens* (ami kultúra-invariáns, teljes mivoltában elérhetetlen), másrészt az emberek által a *szakrálisban* *mutakozó* és felfogott transzcendens között, ami a hívő ember számára a közösséghez tartozás révén kultúra-specifikus módon adott. Míg az előbbire jellemző, hogy nincs olyan érzékszervi modalitásunk, amellyel közvetlenül hozzáférhetnénk – éppen mert transzcendens –,

---

hangsúlyozni, hogy sem a fogalom teológiai tartalma, sem a feltételezett természetfelettsége, amely a használatában tudományos kategóriának számít, hanem inkább a gondolkodás és a viselkedés logikája az, ami a különböző földrajzi és történelmi környezetben, kultúrákban és jelentésrendszerekben a fogalom elterjedését eredményezte. [...] Az én elméletem szerint a szent egy kognitív kategória. [...] Kell egy empirikusan kezelhető elmélet arra vonatkozóan, hogy melyek az alapvető jellemzői a 'szent' létrejöttének az emberi viselkedésben” (Anttonen 2004 18-22)

<sup>55</sup> Berger a következőképpen ír erről a különbségről: „a vallást egyszerűen úgy is meghatározhatjuk, mint a szent tükrében megmutakozó emberi attitűdöt. Ez az utóbbi kategória azonban nem kapcsolódik szükségszerűen a természetfelettihez. Az emberek rendelkezhetnek olyan attitűdökkel, amelyeket helyesen vallásosként írhatunk le (mint a rituálék, érzelmi válaszok, kognitív hiedelmek), ám ezek kifejezetten világi entitásokra irányulhatnak, amelyeket azonban ők szentnek tekintenek.[...] A természetfeletti és a szent rokon jelenségek, és történetileg lehetséges, hogy az utóbbi az előzőben gyökerezik. Mégis nagyon fontos a kettő analitikus különválasztása. Segít megérteni kapcsolatukat, ha úgy tekintünk a természetfeletti és a szentre, mint az emberi tapasztalat egymást átfedő, de egymással nem egybeeső halmazára.” (Berger 2007)

addig az utóbbi elérhető a kulturális formák vallási változatain keresztül<sup>56</sup>. Szent kifejezésével jelölöm azt, ami számunkra a szakrálisban a transzcendensre vonatkozóan adott.

A fenti különbségtételt a transzcendens (ami adott) és a szent (ahogyan adott) – ahogy a szakrálisban elérhető között – jól szemlélteti Eckhart Mester (1941) distinkciója. A keresztények tapasztalatából kiindulva tesz különbséget két fogalom között: az egyik a „Deus”- fogalma, amely alatt az Istent, mint személyt<sup>57</sup> érti, a másik a „Deitas”, ami az ember számára felfogható és tapasztalható Istenre utal. Ami számunkra megragadható – mondja –, ami mellett érveket tudunk felhozni, az csak a Deitas. A vele való viszonyokon és kapcsolatokon keresztül válik felfoghatóvá, tapasztalhatóvá számunkra. A Deus-ról való tudás pusztán imaginatív konstrukció a tapasztalt Deitas istenkép alapján. Ekképpen tehát vallás- és kultúra-specifikus. Ami rendelkezésünkre áll – mondja Tillich is –, az a teisztikus istenkép (Tillich 1960 190). Kauffmann ugyanerről beszél, amikor azt mondja: különbség van a „valós” Isten és az „elérhető Isten” között. A „valós Isten” ugyanis számunkra „teljesen elérhetetlen” (Kauffmann 1972 86). Míg az „elérhető Isten” az emberi értelem számára úgy jelenik meg, mint amelyről tudást szerezhetünk. Konceptióink vannak meghatározására és a vele való kapcsolatra vonatkozóan. Ezek indokolják, hogy a továbbiakban gondolkodásunkat azon erős tétel mentén folytassuk, miszerint a transzcendensre (vagy bizonyos tradícióban Istenre) vonatkozó tudás különbözősége a leírók kulturális (vallási) háttérének különbözőségéből fakad, abból, ahogyan az „vallásuk közvetítése” (Alston 1992; Hick 1998 70)<sup>58</sup> révén előáll számunkra. Ezért fontos figyelmünket arra a kommunikációs

---

<sup>56</sup> E tanulmány szerzője az egyes vallási formákat úgy tekinti, hogy azok emberi iparkodások a transzcendens elérésére, s köztük nem kíván e tekintetben különbséget tenni. Az a tudományos attitűd, amely tudatosan felvállalja az egyes vallási meggyőződések értékmentes szemlélését mindig is küzdeni fog a pluralizmus vádjával. Ez bármely fundamentalista attitűddel való szembehelyezkedésként értelmezett. A fundamentalizmust a pluralizmussal ellentétben egy olyan hozzáállásként és magatartásmintaként határozzuk meg, ami az egyház(ak) alapvető hité(ük)nek és vallásos identitásá(uk)nak védelmében foganatosítanak.

A tanulmányban, ha a pluralizmus kérdése előtérbe kerülne bármely rész olvasatakor, akkor e tanulmány szerzője szándéka szerint, a kifejezés használata alapvetően arra a változásra utal, ami a kereszténységen belül az új vallási közösségek megjelenésével végbement. Ma kereszténységről és a kereszténységen belül is pluralista nézetek mentén tudunk csak beszélni, reflektálva arra, hogy elköteleződésünk egy vallás tanításrendszere mellett nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy más emberek és más közösségek, más vallási tanításrendszerek mellett kötelezték el magukat. Ez az az alapállás, ami feltétele a vallások közötti dialógusoknak.

<sup>57</sup> „Személy” abban az értelemben, amennyiben e fogalompár létrehozója elkötelezett a zsidó-keresztény tradíció irányában.

<sup>58</sup> Hick (1998 170) ennek kapcsán beszél a vallási pluralizmusról: „A vallási pluralizmus az én fogalmaim szerint azon a különbségtételen alapul, hogy Isten – vagy ahogyan globális kontextusban szívesebben



felkészültségre (szakrális) irányítani, amelynek mentén a vallási közösségek állításokat tesznek a transzcendensre vonatkozóan.

### 3.3. A szakrális

A szakrális fogalmát a szenttel összefüggésben tartom értelmezhetőnek. Mivel maga a transzcendens az emberi kultúrában csakis azáltal válik felfoghatóvá, hogy rendelkezésre állnak – közösségekként különböző módon – olyan szimbolizációs eszközök, melyek révén a transzcendensről úgy gondolkodhatunk, mintha kapcsolatba kerülhetnénk vele, s erről másoknak is be tudunk számolni, ahhoz hogy leírassuk a mutatkozót, magának az eszközkészletnek a bemutatásáig kell eljutnunk. Minden vallási közösség alapvető törekvése ugyanis arra irányul, hogy megtalálja, és tartósan fenntartsa azokat a deskriptív eszközöket, amelyek segítségével a transzcendensről, ahogy az számára elérhető, beszélni tudjon. Ezek az eszközök (ideértve például a szertartásokat, szentségeket és a szimbólumokat) a transzcendens mutatkozásának a kereteit jelentik. A transzcendens mutatkozására vonatkozó felkészültségek ezek, amelyek mint közösségi tapasztalatok a szakrálisban<sup>59</sup> nyerik el tartós kifejeződési formájukat.

*A szakrális ekként egy sajátos felkészültség-típusnak tartom, amelynek mentén mutatkozásokat és a transzcendens kezelésére irányuló emberi iparkodásokat tudunk leírni, megnevezni, címkézni.*

---

mondom: a végső Valóság, a Valóságos –, egyrészt végtelen misztérium, amely túlmutat az emberi értelmén, másrészt viszont az emberi értelem »szemüvegén« át konkrét ismerettel rendelkezünk róla. Úgy gondolom, a Transzcendensről való tudásunk szükségképpen saját fogalmi apparátusunk által közvetített tudás. Vagy amint *Szent Tamás* mondta hajdanán: »A megismerőben az ismert dolgok a megismerő módja szerint vannak jelen«. A nagy teológusnak ez a felismerése annak a kanti belátásnak a sokkal korábbi alkalmazása, hogy környezetének hatásait az értelem olyan fogalmakkal magyarázza, amelyek saját tudatát strukturálják. A vallás esetében »a megismerő módja« az emberi lét változatos kultúrákban kifejeződő, eltérő elképzelései szerint más és más. Ezért a nagy világvallásokat úgy tekintem, mint amelyek különböző módjait testesítik meg a megtérésnek, következképp a tapasztalásnak és annak a végtelen valóságnak, amelyet Istennek hívunk.”

<sup>59</sup> Roy A. Rappaport a szakrális fogalmát a rituális kommunikációban betöltött szerepe felől határozza meg.

Rappaport ehhez az emberi nyelvet, a rituális cselekedeteket vizsgálja, s azt nézi meg az előállított fogalmi keretek „miként járulnak hozzá az alkalmazkodó rugalmasságához”. Így ír: „ameddig a szent lényege a megkérdőjelezhetetlenség, a szent önmagában rituális forma vagy inkább, a nyelv rituális formába öntésének terméke” (Rappaport 1999 286 idézi Anttonen 2004 20)

A szakrális ekként nem más, mint a transzcendens feltárulkozásának mediatizált kerete. A szakrálisban nem más, mint maga a mutatkozás (feltárulkozás) közvetített koronként, kultúránként különböző módon. Éppen ezért fontos arról beszélni, hogy a szakrális miképp fejezi ki a szentet. Ugyanis azt, hogy a szent miként aktualizálódik, azt minden esetben az adott kor, a társadalom és a kultúra fogja meghatározni.

A szakrális ekképp kultúrafüggő módon közösségenként különböző felkészültségeket jelenthet<sup>60</sup>. Például nem minden mutatkozás írható le az adott vallási közösség felkészültsége mentén. A legitimáció kérdése pont arról szól, hogy egy közösség csak akkor mondja bizonyos tapasztalatokra azt, hogy az (vagy abban) mutatkozás volt, ha az leírható szakrális felkészültsége mentén. Ekként látva, a szakrális azokat a felkészültségeket foglalja magában, melyek segítségével a mutatkozó transzcendenst az egyén, illetve közössége saját kultúráján belül kezelni tudja, azaz egyfajta eszközkészletet jelent. A szakrálisban adott, mi az a mutatkozás, ami vallási élményként, istenélményként, vallási tapasztalatként<sup>61</sup> jelenhet meg, és amelyről a hívő felkészültségének megfelelően, a vallásban kódolt módon (szignifikációkat létrehozva) képes kommunikálni.

### 3.4. Szignifikáció

A szignifikációt a megértés egyik módjának tekintem, mely lényegét tekintve nem más mint kategorizáció. A jelölt (szignifikátum) és jelölő (szignifikáns) kapcsolata egy olyan reláció, mely a Horányi-modell értelmében valamely konstitutív alapra tekintettel jön létre. Itt a vallás az a konstitutív alap (a kommunikációelméletben ezt hívjuk

---

<sup>60</sup> A szakrális alapvetően tudáskarakterű felkészültségeket foglal magában, az egyén számára egy olyan keretet/sémát jelent, melybe az általa észlelt jelenségek (itt a mutatkozó transzcendens) észrevehetőek, értelmezhetőek. Azt azonban nem állítom, hogy ne lennének olyan tapasztalatok, melyek módosítják, esetleg felülírják a meglévő sémákat, átalakítva azokat annyiban, hogy az új, illetőleg más tapasztalatok is beilleszthetőek legyenek. Ezzel azt is állítom, hogy a szakrális nemcsak közösségről közösségre mutat különbséget, hanem lineárisan is, különböző korszakokra, időszakokra tagolva ezáltal a transzcendens mutatkozások észlelését. Ezek a kérdések szorosan összefüggnek a szakrális dinamikájával, amelyről a későbbiekben lesz még szó.

<sup>61</sup> Vallási élmény fogalma alatt azokat az érzéseket, észleleteket értjük, amelyet a tapasztaló a transzcendens mutatkozás itt és most-jában átél. A vallási tapasztalat fogalmába beleértjük a reflexiót, a címkézést, azaz az élmény valamilyen szintű kódolását. Míg tehát az élménynél a sensus-t, az érzelmi többletet hangsúlyozzuk, addig a tapasztalat esetében az interpretáció kérdése válik jelentőssé (vö. Alston 1992, Berger 1980). E definíciós különbségekről a későbbiekben A vallási tapasztalat szerkezete című fejezetben még részletesen lesz szó.

kódnak), mely transzcendens tapasztalatokat szignifikál, a szakrális pedig az a rendszer, mely az így létrejött szignifikációkat rögzíti.

A szignifikáció maga a szignifikáló részéről két dolgot jelent:

1. ennek vagy annak, ilyennek vagy olyannak tartani valamit
2. rendelkezni azzal a konstitutív szabállyal, ami alapján ennek vagy annak, ilyennek vagy olyannak tartunk valamit

Mindebből jól látszik a szignifikáció egy olyan kategorizációs eljárás, mely elválaszthatatlan az interpretáció során mozgósított konstitutív alap meglététől. Ahhoz tehát, hogy valami tárgya lehessen az ember észlelésének az egyénnek rendelkeznie kell bizonyos koncepciókkal, pontosabban korábban megtett szignifikációk rendszerével, melybe az adott észlelet beilleszthető vagy az egyén által beilleszthetőnek gondolt, valamint egy eljárással, melynek révén újabb szignifikációk állíthatók elő. Ezekhez az ember a nyelven és a kultúrán (és más intézményeken) keresztül fér hozzá. Összegezve, akkor képes valamit észlelni, ha rendelkezik azokkal az eljárásokkal, melyek segítségével számára a dolgok „valamiként” jelennek meg<sup>62</sup>.

A vallási szignifikáció lényege a szignifikátum transzcendens voltának felismerése: ami nem más, mint valamiben a transzcendenst mutatkozónak látni. A szignifikáció lehet: az eliadei értelemben vett hierofánia vagy kinyilatkoztatás, illetőleg az ezekhez köthető vallási gyakorlat. Az ember a mutatkozás során kerül kapcsolatba a transzcendenssel oly módon, hogy az számára bizonyos felkészültségek (szakrális) mellett elérhetővé válik, azaz szignifikálható. Az elért módja rögzített a vallásos közösség tanításrendszerében és vallási gyakorlataiban (liturgia, szakrális cselekedetek), ezt neveztem korábban szakrálisnak. A szakrális azokat a módokat foglalja magában, mely segítségével a mutatkozó transzcendenst az egyén illetőleg közössége kezelni tudja. A szakrálisban rögzített elérésmódok éppen ezért alapvetően szimbolikus szignifikációk, a társas világ részei. Konstruktumok és tanulhatók.

---

<sup>62</sup> Lásd a korábban Alstonnál, Hicknél és Runzonál mondottakat!

### 3.5. Felkészültség

A vallásra a következőkben úgy tekintünk, mint ami konstitutív alapja az értelemadásnak (szignifikációnak). A szignifikáció kapcsán az egyén oldaláról nézve felismerésről beszélünk, s ekként azt is mondjuk, hogy minden szignifikáció feltételezi a szignifikációra felkészült ágenst, aki valamely konstitutív alapra tekintettel, azaz egy számára érvényesnek tekintett, sajátos tudáskészlet mentén a szignifikátumot és a szignifikánst értelemmel bíró egységnek tekinti.

Amikor a szakrálisról beszélünk, akkor azt az abban jellemező sajátos szignifikációk mentén írhatjuk le, mely az egyén oldaláról szemlélve pedig annak felkészültségét vagy éppen felkészületlenségét jelentik egy mutatkozással kapcsolatban. Mit jelent az individuum felől nézve ennek a felkészültségnek a megléte?

Azt mondtam, hogy az egyén részéről a mutatkozás egy szignifikációs aktusként írható le. Ha valakinek istentapasztalata volt, az azt jelenti, hogy felismerésre került egy kapcsolat, mely közte és valamely külső objektum között teremtődött, amit az egyén meglévő felkészültsége alapján Istenként/transzcendensként percipált. Az észlelő részéről ez nem más mint spektáció, a mutatkozás észrevevése. A mutatkozó transzcendens az egyén intenciójától független (nem azért mutatkozik, mert kicsikarták a mutatkozást, azaz a hozzáférés sajátos módon adott: nem kikényszeríthetően), ugyanakkor feltételezi a mutatkozásra felkészült ágenst (tehát azt a számára még felfogható módnak az ismeretét, amelyben a transzcendens megjelenhet).

Ezek az észleletek utolérhetőek, azáltal, hogy a szignifikációk vizsgálata révén bemutatható, hogy az ágens mi alapján rendeli egymás mellé a tapasztalatot és a rá vonatkozó értelmezést. A szubjektív érzéshez, tapasztalathoz (szignifikáns), ami megjelenik valaki számára, kötődik egy magyarázat (szignifikátum). Ez legtöbbször konfesszionálisan kötött interpretáció, mely az érzést Istenként/transzcendensként azonosítja (ez a szignifikáció aktusa). Ha azonban az ágens számára nem áll rendelkezésre az a felkészültség, amely segítségével a transzcendens mutatkozás számára azonosítható, a jelölőhöz egy más felkészültség alapján más jelöltet társít (azaz

egy másik konstitutív alapra hivatkozva szignifikációja is más lesz), annak ellenére, hogy az ami mutatkozik egyik és másik esetben is ugyanaz.

Az egyén(ek) számára tehát egy szignifikátumhoz szignifikánsok lehetséges változatai rendelkezhetők<sup>63</sup>. Ez a magyarázata annak, hogy emberek igencsak különbözőképpen tekinthetnek világban levő tényeket, ugyanakkor világosan látszik, hogy e különbség nem magukban a tényekben van benne, hanem azokban az intézmények által meghatározott, ágens számára hozzáférhető szignifikációs szabályokban, melyekkel a világot szignifikáns-szignifikátum párokra osztjuk. Az egyén felkészültsége és meggyőződése (illetőleg egyéb diszpozíciók) mentén valamely konstitutív alap elemeként ismeri fel a szignifikátumot és rendeli hozzá a szignifikánst. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy számára maga a szignifikátum csak a szignifikánson keresztül elérhető. Ebből következik, hogy világa azon konstitutív alapok mentén strukturálódik, melyekre felkészült, s melyekhez hozzáférése van. Azonban a szignifikációra felkészült ágens nélkül sem egy adott, sem pedig semmiféle más szignifikáció nem áll fenn, miközben fennállása nem az adott és erre felkészült ágens individuális aktusának a következménye (Horányi 1999, 2007). A szignifikáció nem áll fenn, ha nincs olyan ágens, aki igazodik hozzá, azaz felismeri és elfogadja az adott szignifikáció tényszerűségét és ennek következményeit. Nagyon egyszerűen: hiába mutatkozik a transzcendens, ha nincs senki, aki észrevenné.

Fordítva is igaz: az ágens felkészültsége különféle szignifikációkon keresztül mutatkozik meg. A vallás vagy bármely más intézmény az egyének felkészültségét azáltal határozza meg, hogy hozzáférhetővé tesz és legitimál bizonyos szignifikációkat, valamint nyilvánossá (ágensek számára elérhetővé) teszi azokat a módokat, melyek magukat a szignifikációkat létrehozzák. A szignifikációs rendszerek a világ számos jelenségét tárják elénk. A szimbolikus szignifikációk alapvetően meghatározzák azt, amit mi a társadalmi valóságról gondolunk. Az egyén felkészültségének függvénye, hogy milyen szignifikációkhoz fér hozzá, s e szignifikációk meghatározók tekintetben, hogy miképp szervezik, alakítják a világról szerzett tudását. A vallás az általa legitimált

---

<sup>63</sup> Egy nagyon egyszerű példát hozva! A cukorbetegségben szenvedő betegek a rosszullét egyik jeleként tekintik a fülzúgást, egy hívó ember számára a fülzúgás ugyanakkor jelentheti a Szentlélek érkezését. A két esetben az érzet ugyanaz, viszont a második esetben a tapasztaló egy bizonyos felkészültség alapján, amit vallásnak nevezünk, ami különbözik a cukorbeteg felkészültségétől, az érzetet a transzcendensnek tulajdonítja.

konstitúciókkal az emberek számára a világ bizonyos szeletét teszi kezelhetővé. Még pontosabban a világ a közösség tagjai számára a konfesszió által intézményesített szignifikációkon keresztül adott.

A vallásos ember számára a saját vallás (konfesszió) teszi elérhetővé a transzcendensnek tekintett világhoz való hozzáférést, azáltal, hogy megadja azokat a koncepciókat, melyek mentén a transzcendensről az egyén (ágens) mint értelemteliről gondolkodhat, s kialakíthatja viszonyát vele kapcsolatban, illetőleg jelent továbbá egy olyan felkészültséget, mely abból áll elő, hogy a hívő ember a környezetét ebből a sajátos aspektusból szemléli<sup>64</sup>. Ezzel azt is állítom, hogy a transzcendens mutatkozás hasonlósága egy közösségen belül szoros összefüggésben van a jelentésadás kérdésével.

Ehhez a mutatkozásoknál előfeltételezett tudáshoz az egyén közösségbe tartozása révén fér hozzá. Nem beszélhetnénk vallási tapasztalatról – csak észleletről vagy érzésről – anélkül a közösség nélkül, amely bizonyos tapasztalatokat vallásiként címkéz, akként értelmez. Nem beszélhetnénk ugyanis egyházakról, közösségekről, ha nem lenne a tapasztalat megosztható, mások számára kifejezhető. Az egyén a közösség által felkínált értelmezési keretek, kategóriák, fogalmak révén képes beszélni az általa tapasztaltakról. E keretek révén a világ bizonyos dolgai emberek egy csoportja számára azáltal értelmezhetők, hogy a transzcendens szimbólumaiként tételeződnek a számukra. S e szimbólumok jelentése révén a világ nekik hasonló módon mutatkozik meg. Amit meg tudunk ragadni, le tudunk írni e sajátos jelentéstulajdonításokat vizsgálva, az egyfajta felkészültség, amivel a vallásos emberek rendelkeznek. Amikor ezt a felkészültséget vizsgáljuk, akkor figyelmünk azokra módokra és azokra a struktúrákra irányul, amelyek segítségével a közösségek tagjai saját és kollektív világukat jelentéssel ruházzák fel,

---

<sup>64</sup> Az intézményi konstitúciók nemcsak azt határozzák meg, hogyan kapcsolódik össze a szignifikátum és a szignifikáns, de meghatározzák maguknak a szignifikációknak kapcsolatát is. Kapcsolaton azt értjük, hogy ezek a szignifikációk különféle viszonyban állnak egymással, egyes szignifikációkkal összetartozóbbak, míg mások tágabb vonatkozási keretben állnak. A szignifikátum-szignifikáns párok mentén valamely konstitutív alap jellemezhető. Bizonyos strukturáltság révén az összetartozó szignifikációk az észlelés meghatározott konceptuális keretét biztosítják. Az intézmények a világ fakultásaira vonatkozó szignifikációk érvényesnek tekintett készletét rögzítik. Egy intézmény rekonstruálható akként, miféle szignifikációk lehetségesek vagy nem lehetségesek vele kapcsolatban. A lehetőség szerint fennálló szignifikációk révén az intézményben a világ szemlélésének valamiféle módja rögzül. Azáltal, hogy a szignifikációk valami módon vonatkoznak a világra (annak nyers vagy szimbolikus fragmentumaira), az intézmények, mint az ágens(ek) számára adott perspektívák együttese jelennek meg. Az ágens számára releváns szignifikációk egyúttal jelzik, azt a módot, ahogy világ prezentálva van, vagy amiként lehetséges az ágens számára.

értelmezik. E felkészültség határozza meg azt, hogy az egyén miként tekint a világra, ezt az elméletben az ágens világra vonatkozó tudásaként definiáljuk.

Az egyes vallások ugyanis hordozói mindazoknak az ismereteknek és rutinoknak, melyek az ember vagy emberek bizonyos közössége számára felkészültségként jelennek/jelenhetnek meg a transzcendens mutatkozásával kapcsolatban. Például olyan felkészültségre kell gondolnunk, mint hogy, hogyan lehet észrevenni, ha a transzcendens mutatkozik, milyen technikák vannak (imák, meditációk) arra vonatkozóan, hogy az egyén nyitottá váljék a mutatkozás észlelésére. Ezek olyan gondolkodási és viselkedési minták, melyeket az adott közösségben mindenki ismer. A vallás ugyanakkor csak egyike azoknak a jelentéstulajdonítási módoknak, amelyek segítségével az emberek igyekeznek elrendezni és leírni környezetüket. Számos olyan társadalmi intézmény (művészet, tudomány, jog, moralitás, gazdaság, de ilyen maga a nyelv is) létezik még a valláson kívül, melyek egy sajátos felkészültséget (szignifikációk rendszerét) érvényesítenek. A világra vonatkozó tudásunk e területeken való foglalatosságaink révén áll elő. Ugyanakkor állítjuk, hogy a vallás abban különbözik ezektől, hogy más szignifikációkat foglal magában, miközben a szignifikáció létrehozása és aktusa minden intézmény közös jellemzője.

Ez azt is jelenti, hogy a transzcendensre vonatkozó közös felkészültség, tudás mentén lehetőségünk nyílik egy közösség jellemzésére. Ha ez így van, akkor választ kell adnunk arra a kérdésre is, miként közös ez a felkészültség, s mi az ebből, ami az egyén felkészültségeként számunkra a transzcendens mutatkozás kapcsán előtérbe kerül. A transzcendens mutatkozását (lásd a vallási tapasztalatnál mondottakat) eddig úgy írtuk le, hogy az az egyén, mint észlelő számára adott, aki a szocializációja során (különböző közösségekbe tartozása révén elsajátított tudása, olvasottsága, kapcsolatai, korábbi individuális tapasztalatai révén) szerzett felkészültségének függvényében értelmezi azt. Ez a megszerzett és adott szituációra vonatkozóan megszerzhető felkészültség jellemzi az egyén világát, s azt mondjuk, hogy az, hogy milyen felkészültséggel bír vagy éppenséggel milyenhez fér hozzá az egyén, az individuumokként igencsak különböző. Minden tapasztalat, minden korábban individuálisan megszerzett tudás ekképp nem tehető közössé. Amikor egy közösséget jellemző közös felkészültségről beszélünk, semmiképpen sem gondolhatjuk azt, hogy a közösség tagjainak individuális felkészültségei summázódnának a szakrálisban. Azt kell mondanunk, hogy a szakrális

egy sajátos szerkezetű felkészültségtípus, amely különféle közösségi eljárások (érvényesítés, legitimáció stb.) által egy közös alapot képez azok számára, akik oda tartoznak. A közösség tagjai azáltal férnek hozzá, hogy részt vesznek benne, hallanak vagy olvasnak róla. Így a szakrálisban rögzített közös alap nem jelent mást, mint olyan gondolkodási és cselekvési modellek ismeretét és gyakorlatát, például a mutatkozásban alkalmazott címkéket és eljárásmódokat, melyek a transzcendensre irányulnak. Amikor a szakrális „közös” voltát emeljük ki, akkor csakis ezeket a jellegzetességeket kutatjuk, azon individuális beszámolókból, amelyek olyan mutatkozásokról szólnak, melyeket emberek egymástól nagyon különböző szituációkban, és eltérő érzelmi hangsúlyokkal éltek meg. Tehát elsősorban nem az individuumra fókuszálunk, hanem arra, ami közös ezekben az individuális beszámolókból, s azt mondjuk e közös jegyek kutatása révén válunk képessé bemutatni egy közösség szakrálisban rögzített felkészültségét.

Ez a felkészültség egyrészt explicit és implicit koncepciókra vonatkozik, valamint az ezekből következő cselekvési és viselkedési módokra, attitűdökre és szabályokra. Az, amit összefoglalóan a vallás körébe sorolunk. A vallásról<sup>65</sup> éppen ezért úgy beszélhetünk, ha megadjuk azokat a szakrális részének tekintett szignifikációkat, melyek szimbolikusak, történetiek, és kommunikáció útján közvetítettek és amelyekhez való hozzáférés meghatározza hívő ember felkészültségét a mutatkozások észlelésekor.

A szakrálisban rögzített felkészültségnek tekinthető a hagyomány, amely a vallási szövegeken és szimbólumokon keresztül közvetíti, átadja a tapasztalatot, a „valamikori” élmény értelmét.<sup>66</sup> Azt az élményt, amely valamikor, egy történelmileg/történetileg néha nehezen, máskor igen jól datálható időben az adott vallás kialakulásához és fejlődéséhez vezetett (vö Berger 2007; Gargani 2007). Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell – habermasi értelemben – a szakrálisba tartozó felkészültségek „közösség és kultúra specifikus” voltát.<sup>67</sup> Ami a szakrálisban mutatkozásként adott az egyik közösség számára, az a másik számára nem feltétlen jelent transzcendens mutatkozást,<sup>68</sup> de az is lehet, hogy az a transzcendens mutatkozás, ami korábban a közösség számára nem volt

---

<sup>65</sup> A vallás (re-ligio) ilyen szignifikációkhoz való kötődést jelent, azok vall-ás-át.

<sup>66</sup> Legalábbis a tekintetben, amit a közösség a tapasztalat értelmének tart.

<sup>67</sup> Ami azt jelenti, hogy az, amit a szakrális alatt megjelenő felkészültségnek értünk, közösségenként, egyházanként más és más lehet. Elég legyen itt azt megjegyeznünk, hogy a vallási tapasztalat mindig csak egy adott közösségen vagy kultúrán belül legitim és elfogadott, s a tapasztaló tudja (ha nem, akkor konfrontálódik másokkal, akik tudják), ha azt akarja, hogy mások is elfogadják a tapasztalatát, miként kell azt kommunikálnia.

<sup>68</sup> Gondoljunk csak a reformáció vitáira a katolikus szentek státuszát illetően.



az, idővel azzá lehet (zarándokhelyek jelenései). A vallástörténetben számos olyan példát találunk, hogy miként hozott egy-egy transzcendens mutatkozásból fakadó tapasztalat olyan változást, mely átalakította a meglévő kereteket.<sup>69</sup>

A szakrálisban tehát olyan felkészültségek adóttak (vagy adódhatnak), melyeket az egyes vallások arra alakítottak ki és örökítettek át szimbolikus formákban, hogy a társadalmi és individuális lét azon vonatkozásait nevezzék meg és tegyék különféle gyakorlatokon keresztül elérhetővé a maguk számára, mely a transzcendens mutatkozásával hozható összefüggésbe. Ekként a szakrálisban elsődlegesen kategóriákat, kategorizációs eljárasmódokat (rítusokat, szentségeket, szimbólumokat: a valóság megértésére és élésére vonatkozó különféle modelleket) találunk. A vallás alapvetően a szakrálisban rögzített kommunikációs formák és felkészültségek segítségével irányul a transzcendensre, egyúttal a transzcendensre vonatkozó egyéni és közösségi tapasztalatot kategorizálja és jelentéselőállításokon (szignifikációkon) keresztül a viszonyulás kereteit rögzíti. A szakralist tehát felkészültségként határozom meg, mely a társadalmi kommunikációban használt különféle felkészültség-típusok egyike. A szakrális fogalmával ekként a felkészültség minőségét, sajátosságát jelzem, azt a különbséget, ami aközött a felkészültség között van, amit a vallás intézményes kódja révén hozunk létre, és aközött, amelyet más intézmények kódjai (moralitás, tudomány, művészet, jog stb.) hozunk létre. A szakrális elsődleges funkciója pedig nem más, mint az, hogy a transzcendenst az emberi gondolkodás illetve tapasztalás számára elérhetővé tegye. Mint felkészültségtípus elsődlegesen erre vonatkozik. Csakúgy mint ahogy az más felkészültségtípusoknál is megfigyelhető<sup>70</sup>, a szakrális intézményesül abban az értelemben, hogy egy adott vallási közösség tanításrendszerében és vallási gyakorlataiban rögzített.

A hívő vallási szocializációja során ehhez az intézményesített felkészültséghez fér hozzá. Ez azáltal lehetséges, hogy az egyén részesedik a címkézés kulturálisan meghatározott ilyen vagy olyan módjából. A részesedés (participáció) itt azt jelenti, hogy az egyén a közösségbe (konfesszióba) tartozása révén rendelkezik olyan eszközökkel, melyek révén transzcendens mutatkozások leírhatók, címkézhetők a számára. Ennek mentén gondolhatók el például azok a módok, amelyek révén például

---

<sup>69</sup> A megjegyzésért köszönet Molnár Attila Károlynak.

<sup>70</sup> Ennek részletes leírását lásd Pete-Szilczl, 2007, 57-100.

kapcsolatba lép a transzcendenssel. Egyúttal részese tud lenni egy olyan kommunikációnak, amellyel az adott közösség a szakrálisban adottokról kommunikál.<sup>71</sup>

### 3.6. Participáció

Miként a szignifikáció, úgy a participáció kifejezés is idegenül hat a magyar nyelvi közegben. A participáció kifejezést az emberi kapcsolatok jellemzésére szolgáló fogalomként vezetem be. Magát a kifejezést leginkább a közös dolgokból való részesedés, az egyyéválás, az együttlevés vágyának kifejezésére használják. Amikor a participáció fogalmát kutatásunk tárgyává tesszük, azokat a módokat keressük, ahogy ma, különböző egyének és csoportok esetében ez a részesedés megvalósul. Participáció alatt itt egy folyamatot értünk, amelynek során emberek és emberi viszonyokat meghatározó tudások transzparenciába kerülnek, azaz egymás számára áttetszővé<sup>72</sup> (nyilvánossá, megnyílttá) válnak. Ennek különböző fokozatai vannak, s találkozási formák különböző típusai tartoznak hozzá.

Van egy komoly tradíció, mely szerint participációban, a közösségiségben való részesedésben ragadhatjuk meg az ember alapvető törekvéseinek tárgyát. A participációra való igény és vágy minden embert jellemez<sup>73</sup>. Ezért ebben az írásban mint általános emberi sajátosságról fogok beszélni magáról a participáció fogalmáról.

A participáció fogalmának kommunikációtudományon belüli hazai – megjelenése Horányi Özséb kommunikációelméleti írásaihoz köthető. Ez az elmélet (PTC) a participációt teszi meg a kommunikáció alapjának, s arról beszél, miként válik az egyén a közösség tagjává bizonyos közösen osztott jelentések birtoklása révén. A közössé tett tudás (nyilvános jelentéstulajdonítás illetve a jelentéstulajdonítás módjai: szignifikációk

---

<sup>71</sup> Nem tekintjük viszont szakrális kommunikációnak a vallási közösség(ek)et alkotó ágensek egymással folytatott (belső vagy külső) vallási kommunikációját.

<sup>72</sup> Az áttetszőség lényege, hogy „magatartásunkat egyre inkább személyes találkozásformákká alakítjuk, vagyis, ha elsősorban már nem álarcok és szerepek állnak egymással szemben, hanem emberek páratlan megnevezettségükben” (Stenger 1974 220).

<sup>73</sup> A korai pszichológiai kutatások (Szondi in Stenger, 1974) jól megragadták ezt, s a kérdéskört az elköteleződés és a függés fogalmai mentén tárgyalták. Korai szakaszát az anyától való függésként határozták meg, melyet az egyén későbbi csoportos kapcsolatai váltanak fel. Ám a korai pszichiátria (Freud és követői) alapvetően a participáció deviáns, torzult formáival foglalkozott, s kevés figyelmet szentelt ennek általános emberi vetületeinek.

és szignifikációs eljárások) kölcsönösen elérhetővé válik a közösségbe tartozó tagok számára.

A kommunikáció fogalom etimológiájában erre a jelentéstartományra Kiss Ulrich hívta fel a figyelmet. Ez egy középkori egyházi képzésű szó, mely két prelatin töből (munis és municus) ered. Jelentéstartományában benne van a közösségalkotás és a felelősségvállalás. Nem véletlen a (teológiából ismert) communio szóval való rokonsága. Horányi ehhez az elsődleges jelentéshez tér vissza, amikor a kommunikációt a közösségképzésben betöltött szerepe felől tekinti, s szemléli, miként szerez közösségbetartozása révén az egyén (az ő kifejezésével ágens) olyan felkészültségeket, melyek eredendően (genetikusan) nem adottak számára.

A kommunikációt tekinti annak a módnak, ahogy közösségbe tartozás és részesedés a közösséget tevő felkészültségekből, egyszóval a participáció lehetőségessé válik számunkra. E fogalom kapcsán tehát a közös és kölcsönös tudásból való részesedésről nyílik módunk beszélni. Horányi ugyanis azt mondja, hogy a kommunikáció egy olyan nyilvánosságot teremt, melyben ez a részesedés megvalósulhat. Olyan kérdéseket vet fel, hogy

- hogyan alakulnak a kommunikációban közössé tett felkészültségek mentén közösségek,
- s miként határozza meg az egyén közösségben elfoglalt helyét az, hogy miként és hogy fér ezekhez a közösség tagjai által osztott tudásokhoz?

Amikor participációról beszélünk, akkor azt mondjuk, hogy ez a fogalom hozzásegít minket ahhoz, hogy tematizáljuk többek között azt, hogy az emberek közösségekbe bekapcsolódva tudásokat sajátítanak el (így maga a kommunikáció az emberek közötti koordinációnak az eszköze). Ezek a tudások mint élethelyzetek megoldására vonatkozó felkészültségek jellemzik a közösségeket (a közösségek létrejötte avval van összefüggésben, hogy valamilyen problémát oldjanak meg együttesen, vagy valamilyen cél érdekében integrálódnak, s felkészültségeiket megosztják a másikkal, s ezeket kölcsönösen elérhetővé teszik), így magát a felkészültség típusát közösségképző tényezőnek tekintjük.

Egy közösség tagoltságát annak mentén írhatjuk le, hogy a közösséget jellemző tudáshoz milyen mértékben enged hozzáférést tagjainak (vannak-e olyanok a közösségben, akik ebből a közös tudásból nem egyenlő mértékben részesednek, azaz például kirekesztődnek). A kérdés pedig az, hogy egy közösség miként (milyen módokkal és formában) teszi lehetővé a tagok számára a participációt (ez utóbbi kérdés a tudás mediatizáltságával van összefüggésben).

A participáció tehát nem más, mint a kommunikáció révén történő részesedés a szocializáció során továbbörökített felkészültségből. A felkészültség hordozói ekként pedig a különféle közösségek. Azt mondtuk, hogy e közösségekben való részvétel útján férünk hozzá különféle helyzetek értelmezéséhez és -megoldásához szükséges módokhoz. Lényeges megemlíteni itt, hogy ez a felkészültség kulturálisan eltérő lehet. Maga a kultúra gondolkodási és cselekvési módok egy szeletét kínálja fel számunkra, míg egy másik kultúrában más típusú, vagy más tartalmú felkészültségek hangsúlyozottak (Schütz). És ekként fontos észbentartani azt is, hogy az emberek - bármennyire is szeretnénk - nem „általában” embernek szocializálódnak, hanem egy kultúra tagjának. S ez feltételezi a részesedést a kultúra tagjai által osztott közös jelentésekben. Horányi a szocializációt a tanulás egy komplex társas formájának tartja, amelyben a felkészültségek átörökítése: elérhetővé illetve hozzáférhetővé tétele zajlik.

A participáció kifejezéssel ekként a megosztásra utalunk, arra, hogy elsősorban jelentéseket (szignifikációkat) osztunk meg egymással miközben kommunikálunk. Ugyanakkor ezek az osztott jelentések néha elválasztanak bennünket más csoportoktól, akik más jelentéseket osztanak. A kommunikáció mint a participáció elsődleges közege tehát a nyilvános jelentéstulajdonítással van szoros összefüggésben. Vagyis a kommunikáció a nyilvános jelentéstulajdonítás aktusa, amelynek során legalább két személy között megosztásra kerülnek tudások, azaz különféle dolgoknak és viszonylatoknak tulajdonított jelentések. Ezek a felkészültségek színtereket hoznak létre, ahol kompetitív (elsődlegesen eltérő felkészültségű csoportok esetében) vagy kooperatív viszonyokat eredményeznek, azok között, akik e felkészültségek mentén kommunikálnak egymással. Ezek a jelentések lehetnek szimbolikus jelentéstartalmak (olyan viszonyok, melyeket egy adott kultúrához tartozásunk révén ismerünk fel, kezdve a hétköznapi személyészlelés eseteitől egészen a műalkotáshoz, filmhez, vershez köthető jelentéstartalmakig). A kommunikáció során nem mást csinálunk mint

ilyen jelentéseket állítunk elő, osztunk meg másokkal, és részesedünk abból a tudásból, amit mások osztanak meg velünk. Ekként maga a participáció fogalma két vagy több ember kölcsönös viszonyát tételezi.

Tehát ami miatt érdekelve vagyunk a participációban az a helyzetértelmezésben használható felkészültség megszerzése. Minden embert jellemző sajátosság, ezért csatlakozunk csoportokhoz, ezért vannak hagyományaink, amelyekhez kötődünk, mert ezek felvértezni látszanak bennünket azokkal a saját erőnkből, tudásunkból nem, vagy csak gazdaságtalanul (szörnyű is lenne az élet, ha nem rendelkezénénk helyzetek kezelésére szolgáló sémákkal és minden helyzetben a magunk kárán kellene tanulnunk) megoldható esetekben. Ezeknek a felkészültségeknek elérhetőeknek kell lenniük, tehát nyilvánosak, közvetítettek, történetileg közvetített szimbolikus formák hordozzák ezeket, hogy az egyén képes legyen ezek alkalmazására, ha szüksége van rá. A közvetítésben pedig elsődleges szerepet töltenek be a szocializációs ágensek és intézmények.

### 3.7. Találkozás a Szenttel

A fent bemutatott fogalmak egy szakrális kommunikációelméleti megközelítés alapkategóriái. A mutatkozás fogalma egy kommunikációs helyzetet ír le, kiemelten kezelve annak két ágensét. Kapcsolatként határozom meg, ha van valaki, aki észleli a mutatkozást, és azt, aki mutatkozik a transzcendenssel azonosítja, s úgy tekint rá, mint akivel közvetlen, személyes kapcsolat létesíthető. Ebben az elgondolásban benne rejlik, hogy a mutatkozásnak két ágense van: *a mutatkozó* (aki, lehet Isten, szent, angyal, démon, szellem, lélek) és *a mutatkozás észlelője* (maga az ember). Kommunikációról lévén szó, ez azt jelenti, hogy a mutatkozás során e két ágens perspektívájának együttesét kell elemzésünkbe vonni. A transzcendens kommunikációját szokásos értelemben – teológiai terminusok segítségével – kinyilatkoztatásnak, önközlésnek, (a kegyelem) megnyilvánulás(á)nak hívjuk. Teológiai perspektívából a mutatkozások esetében magát a transzcendenst kell a szakrális kommunikáció kezdeményezőjeként tartanunk (azonban ennek a perspektívának a vizsgálata az alább részletezett okok miatt nem képezi tárgyát ennek a tanulmánynak). A másik perspektíva az immanens oldal, a mutatkozást észlelő perspektívája (aki a mutatkozás során lehet aktív vagy

kontemplatív), és akinek ezt a pozícióját a számára a mutatkozás azonosítására szolgáló, elérhető és valóban felhasznált felkészültség segítségével írhatjuk le. Felkészültsége mentén a mutatkozásban valós szándékot, a transzcendens intencióját tételezi (a mutatkozások számára kommunikatív jelentőségűek). Azt is állítottuk, hogy ahhoz, hogy az egyén valamit transzcendens mutatkozásként nevezzen meg, azonosítson, rendelkeznie kell címkékkel és címkézési módokkal, melyekhez alapvetően közösségbe tartozása révén, kommunikáció és szimbolikus tanulás útján fér hozzá.

Mivel megtanulni valamit valamiként észrevenni nyelvet és kultúrát feltételez, az elemzésben szándékosan választom az immanens oldal vizsgálatát – mivel csak ezt lehet empirikusan kutatásunk tárgyává tenni. Éppen ezért ismételten hangsúlyozom, hogy bár a mutatkozásban a mutatkozóról szerezhetünk tudást, azonban engem elsődlegesen nem az érdekel, hogy a mutatkozó létezésére vonatkozó bizonyítékokat gyűjtsék, hanem, hogy úgy tekintsem a mutatkozót, amiképp az az ember számára adott. A kutató számára így az „ami tulajdonképpen valóságos, és amit kiindulópontként elfogadhat, az az emberre gyakorolt hatása, az élmény, amelyben számára valamilyen formában megmutatkozik, jelen van” (Rigán 2006 33). Ebben a tanulmányban így elsősorban az ember viszonyulásmódja (élmény, tapasztalat, szimbólum) kerül középpontba, miközben zárójelbe teszem annak a kérdését, hogy valóban létezik-e az, akihez viszonyul. A hívó ember számára a transzcendens úgy létezik, amiként tapasztalatai és közösségében szerzett tudása (felkészültsége) alapján adott. Éppen ezért a leghangsúlyosabb kérdésként jelenik meg számomra a mutatkozások nyelvi-kulturális lehorgonyozottságának problematikája.

Ezt a nyelvi-kulturális keretet a szakrálisban jelöltem ki. Magában a dolgozatban a szakrális kapcsán, arról a felkészültségről esik szó, aminek alapján a megmutatóban a mutatkozó, azaz a transzcendens hozzáférhetővé válik az egyén számára. Gadamer ezt így fogalmazza meg: „A megmutatóban és a megmutatásban a megmutatkozó valósága tárul fel, amely valóság éppen ebben a megmutatkozásban történő megvalósulás” (Gadamer id. Veress 2006 27). Találkozás alatt tehát az ember által felfogott transzcendens mutatkozást értjük. E találkozás sajátos, mivel a transzcendens számunkra csak sajátos módon adott: nem közvetlenül és nem teljességében. Ezért e megismerésmód különbözik is azoktól a találkozásoktól, melyek egyéb, a humán szférán belüli személyközi kapcsolatainkat jellemzik. A mutatkozás illetően a

transzcendens megnyilvánulása az emberi kultúrában, vallásban, ahogy azt az ágens egy sajátos felkészültség mentén észrevenni és megérteni tudja. A mutatkozást az egyén, mint egy tapasztalatot éli át.

A mutatkozás immanens oldalról tehát vallási tapasztalatként jelenik meg. Ennek figyelembevételével a vallásos tapasztalatot és az annak kifejezésére szolgáló szimbólumot a továbbiakban úgy határozzuk meg, mint ami túlmutat önmagán, s a transzcendensre utal. Előtérbe kerülnek így e jeleket vizsgálva a jelentéselőállítás kérdései, amelyek szoros összefüggésben tárgyalhatók megintcsak e jelkapcsolatokat lehetővé tevő egyezményekkel (közös tudással, felkészültséggel), szabályokkal (a jelkonstitúció módjaival), melyeket a kommunikációelméletben a kód fogalmával nevezünk meg. A vallási tapasztalatok esetében ez a kód, amely létrehozza a szignifikációt (a jelölő és a jelölt kapcsolatát), a vallás. Nehezen tudnánk beszélni a jelkapcsolatokról, ha nem utalnánk azokra az intézményesült konstitúciós eljárásokra, melyek mentén a társadalomban, egy kultúrában jellé válik valami. A vallás, mint egy sajátos jelentéselőállító kód vagy rendszer ugyancsak a vizsgálat tárgyává tehető.

A tapasztalatot a továbbiakban egy jelkombinációnak (szignifikációs aktusnak) tekintem. Ahol jelölő és jelölt sajátos kapcsolata csak bizonyos esetekben rögzít mutatkozást. Éppen ezért meg kell mondani, milyen specifikummal bírnak azok az esetek, melyeket mutatkozásként nevezünk meg. Ebben az esetben azonban mindig felmerül a kérdés:

- hogy valóban transzcendens tapasztalásról volt-e szó, vagy csak emócióról?
- Mi mentén dönthetjük el ezt a kérdést?
- Vannak-e kritériumok, s ha igen, mik ezek, amelyek elegendőek a döntéshozáshoz az ilyen tapasztalatok természetét illetően?<sup>74</sup>
- Maguk az érzetek milyen összefüggésben vannak a transzcendenssel?

---

<sup>74</sup> A legtöbbet idézett példa erre Pál a damaszkuszi úton. Az adott helyen és időben megszólított Pál, külső szemmel csak egy „lóról leesett ember”, amely történés a transzcendens intencionalitás feltételezése nélkül magyarázható egyéb okokkal, például azzal, hogy a ló megbokrosodott, vagy egyszerűen egy lovasok körében már megszokott „lovasbaleset” történt. Ha Pál életében nem történik a társadalmi cselekvések szintjén egy látványos változás, valószínűleg ezt a történetet elfelejtettük volna. De Pál a damaszkuszi eseményt követően máshogy kezd élni, megváltozik. Ez a változás a külső szemlélő számára magyarázatra szorul. Itt az eseménynek a kontextusa szolgál arra, hogy megértsünk egy történetet, ami kívülről szemlélve rejtett, vagy akár több jelentéssel bír, mivel önmagában nézve az eseményt ugyanis nincs semmilyen fogódzónk annak interpretálására vonatkozóan. Kívülről tehát eldönthetetlen, melyik kritériumrendszert alkalmazva jutunk el annak tulajdonított igazságához.

- Azaz olyan kérdéseket kell szemügyre vennünk, hogy ugyanolyan módon használjuk-e a transzcendens tapasztalatok esetében a tapasztalat szót, mint hétköznapi értelemben?
- Milyen kapcsolat van a vallási tapasztalat és a vallásos hit között?
- Ha bizonyos tapasztalatokat hitére hivatkozva egy ember eviedens módon mint vallási tapasztalatot fog fel, akkor kérdés milyen az az argumentáció, mely érvényessé teszi ezt a kapcsolatot (s mi alapján beszél a hívő ember igazolt vallási tapasztalatról)?

A kérdések jól jelzik a problematikát, amivel a kutató szembetalálja magát, ha a vallási tapasztalatot veszi górcső alá. Az általam alkalmazott modell erős implikaturát tartalmaz, miszerint vallási tapasztalatként a rámutatásnak a jelöltje csak azok számára értelmezhető, akik elfogadják a transzcendenciát mint az élmény vagy szimbólum vonatkoztatási alapját, s rendelkeznek ennek szignifikálásához szükséges konstitutív alappal (vallás). Az élmény vallási tapasztalatként történő értelmezhetősége így tehát előfeltételhez kötött, csakúgy mint az, hogy mikor utal egy szimbólum a transzcendensre. Ezek az előfeltételek jelennek meg például az egyházak tanításaiban és liturgiáiban.

Fontosnak vélem azt is, hogy vizsgálat tárgyává tegyük az élmény és a tapasztalat fogalmát, és megnézzük milyen szerepet töltenek be a mutatkozás során. Ennek relevanciáját az támasztja alá, hogy a különféle tudományterületek képviselő gyakorta a két fogalmat nem különítik el egymástól, különböző szövegkörnyezetekben azok egymás szinonímáiként fordulnak elő. Maga a szakrális kommunikációelméleti leírás az észlelő felkészültségének hangsúlyozásával lehetőséget kínál fel számunkra, hogy e két fogalom közti különbséget megragadjuk. A most következő fejezetben erről fogok részletesen beszélni!



## **NEGYEDIK RÉSZ**

---

# **A VALLÁSI TAPASZTALAT SZERKEZETE**

#### 4. A vallási tapasztalat szerkezete

A vallásos ember általában nem azt kérdezi, hogy „Van-e Isten?” Egy adott esetben – mondja Schaeffler (1983 50) –, ha rendkívüli dolog történt vele, azonban megkérdezheti: „Vajon az Isten az, aki itt nekem megmutatkozik?” Ezekben az esetekben nem az Isten létezése és milyensége a kérdés, hanem az, hogy az isteni beavatkozást miről lehet felismerni. A felismerésnek ez a lehetősége – az eddigiekben erről már többször esett szó – kulturálisan adott, konszenzus eredménye.

Ugyanazt a dolgot két ember különbözőképpen tapasztalhatja, egyrészt azért, mert (érzések szintjén) másként éli meg, de azért is lehet ez, mert eltérő értelmező kontextust rendel hozzá – azaz valójában nincsenek is ugyanabban a helyzetben<sup>75</sup>. Leginkább azt tartjuk a tapasztalatok közti különbség okának, ami miatt különböző jelentéssel bírnak, hogy a vallásos tapasztalat privát érzéseken keresztül közvetített. Sapir (1994 226) szerint, e privát jelentések konvenciók által szocializálódnak – így jöhet létre a megértés több ember között. Azaz bizonyos konvenciók által értünk meg szituációkat. Ilyen konvenció például a kultúra és a nyelv is<sup>76</sup>. Ez utóbbi felkínálja, hogy hogyan tudunk tapasztalatunkról beszélni (a kimondhatatlan kimondása) vagy éppen nem beszélni

---

<sup>75</sup> Wittgensteinnek van egy nagyon jó példája, azt mondja, a „valamiben hinni” egészen mást jelent egy olyan ember számára, aki hisz az Utolsó ítéletben, mint egy olyannak, aki nem hisz. Mi az, amiben az egyik hisz és a mi az, amiben a másik nem hisz. Mondhatom-e azt, hogy teljesen értem az egyiket vagy a másikat? Mondhatjuk-e azt, hogy mindketten ugyanazt értik Utolsó ítélet alatt, azaz ugyanazt jelenti-e a számukra? S a jelentés mely kritériumainak figyelembevételével (ugyanazt írják le, vagy ugyanazt jelenti számukra, mert ugyanaz a tudásuk róla) beszélnek mindketten adott esetben „ugyanarról” az Utolsó ítéletről. Kétségkívül olvashatták ugyanazokat a passzusokat a Bibliából, de ez jelenti-e azt egyúttal, hogy ugyanazt is értik alatta. Wittgenstein azt mondja, hogy ilyenkor egy képpel rendelkezünk az adott dologgal kapcsolatban, s ez a kép „azt a szerepet játssza, hogy állandóan figyelmeztet engem, vagy hogy mindig rá gondolok” (Wittgenstein én 799). A különbség a két ember esetében tehát nem a képben van, hanem aközött, ahogy az emberek úgy gondolják hasznát veszik-e vagy sem az adott képnek. A vallások (miként más intézmények is) tehát „képeket” kínálnak fel, ám különböznek a tekintetben, hogy mely képek fontosságát, és használhatóságát hangsúlyozzák. A hiteket éppen ezért azon alapok mentén tudjuk csak összehasonlítani, amelyekre hivatkoznak és nem igazságuk alapján.

<sup>76</sup> „Élményeink privátak. Megpróbáljuk kommunikálni őket, de sohasem lehetünk biztosak abban, hogy ez sikerült is. Külön-külön érzeteinket soha sem tudjuk összehasonlítani, ezért sohasem tudhatjuk, hogy azokon a szavakon, amelyekkel leírjuk őket, ugyanazt értjük-e. Mindössze annyit tudhatunk, hogy ezeket a szavakat rendszeresen ugyanazon alkalmakból használjuk. Amit a szomszédunk lát zöldnek, nagymértékben különbözhet attól, amit én látok zöldnek, sem én nem tudok behatolni az ő tudatába, sem ő az enyémbé, hogy ezt tisztázzuk, de legalább az a mód, ahogyan a szót használjuk, megfelel az enyémmnek. [...] A kommunikáció olyasvalaminek tűnik, mint egy levél útján bonyolított sakkjátszma. Mindenki a saját tábláján játszik. Értesítő jelzéseket küld szét saját figuráinak pozíciójáról, s az általa kapott jelzésekhez igazodva mozgatja őket. Sejtelve sincs arról, hogy a többi játékos táblái és figurái mennyire egyeznek meg az övéivel” (Ayer 1977 124-125)

(mert kimondhatatlan, azért mert nincsenek szavaink rá: ineffábilis). A kultúra pedig bizonyos dolgokat, szituációkat olyannak mutat fel, hogy azok „vannak” (létezés értelmében), és fontosak, vagy éppen nem fontosak (azáltal, hogy különböző értékeket társít a dolgokhoz) az emberek számára<sup>77</sup>. A vallási közösségeket (konfessziót) meghatározó szakrális e tekintetben ugyanúgy értelmezési „horizontként” (Husserl 1984 74) működik, mint a kultúra, azáltal, hogy az emberek számára birtokolható közös keretet nyújt, melynek segítségével elérhetővé, hozzáférhetővé válnak mindazok a dolgok, amelyek a transzcendenshez tartoznak. És mint a nyelv felkínálja azokat a szavakat, amelyekkel beszélni tudunk róla.

Mezei (1997 17) arra mutat rá, hogy kategoriális tévedés lenne, ha magát Istent azonosítanánk azzal a képpel, amelyet élményeinkből alakítunk ki magunkban. Az élmény nem más mint az a „közvetítő mozzanat”, melyen keresztül Isten „ön maga felől tájékoztatja az embert” (uo). Maguk az élmények erre a közvetítő mozzanatra utalnak, s alapvetően inkább tanúskodnak magáról az emberről, mint Istenről. Mezei ebben ott látja a kérdést, hogy az „emocionális élményszerűség [...] vajon miképpen hozható összefüggésbe az ősi jelképrendszerekkel, vallási intézményekben hagyományozódott jelentésekkel, rítusokkal” (uo)? Ez a kérdésfelvetés számunkra jó kiindulópontot szolgáltat, ahhoz, hogy rávilágítsunk arra, hogy a hagyomány miként szolgál a tapasztalatok értelmezésére.

A vallási hagyomány a kognitív antropológiában a gondolkodás és a viselkedés vallásos elemeinek együtteseként értelmeződik. Veikko Anttonen (2004 2) a vallást egy „hagyomány-specifikus hiedelem- és viselkedérendszer”-ként, „szocio-kulturális konstrukció”-ként határozza meg. A hagyomány célját a közvetítésben látja, mégpedig abban, hogy „a célok és eszmények transzcendentális eredetéről vallott közös tudást” kódolja szimbólumokba (uo). A vallási hagyomány úgy működik, hogy érzéseket és

---

<sup>77</sup> Minap egy beszélgetést folytattam egy magát zsidónak valló emberrel a hitről. Ő azt mondta, számára a hit szó jelentése nem más, mint „a törvényben szilárdan állni”, számomra (katolikus emberként) a hit feltétlen bizalmat jelent Istenben. Felmerülhet a kérdés, hogy akkor mi ketten különböző dologban hiszünk, azért mert vallásunk (kultúránk) más érzést társít a hit fogalmához. Ugyanezzel a problematikával találták magukat szemben az antropológusok az Samoa szigetek alofa szó értelmezése kapcsán, melyet rendszeresen az angol love szóval fordítottak, amely intimitást, szerelmet jelent, ám a Samoa szigetek lakói e kifejezés alatt a következő jelentéseket értették: törődés, adás, kötelezettség. Akkor ők nem is érzik a szerelmet, vagyis azt, amit az angolok? A kulturális relativizmus tételeit bizonyítandó példák körbevesznek bennünket, ezek arról árulkodnak számunkra, hogy a nyelv és a kultúra sajátos belátást és hozzáférést jelent a világba. Ezért állítom azt, hogy a kultúra és a nyelv a létezés értelmében befolyásolja érzékelésünket, megmondva, hangsúlyozva azt, ami van és fontos.

egyéb reprezentációs formákat idéz elő. Egy adott csoport vallási képzetei „egységes és összefüggő absztrakt elvek összességét alkotják (Boyer 1996 202 idézi Anttonen 2004 3). Ekként a vallásos tudás, mint specifikus kulturális tudás kollektív produktum, egy olyan taxonomikus eszköz, melyel az emberi viselkedés sajátos tartományai differenciálhatók és magyarázhatók<sup>78</sup>. A kognitív kutatások a hagyomány fogalmával olyan az emberi elmében működő mechanizmusokat írják le, melyek segítségével az ember kulturális tudást szerez – ebbe tartozóan akár vallási tudást is –, s ezt különböző formákon keresztül mások számára is elérhetővé teszi (Bloch 1994 idézi Anttonen im 5). A vallás kategóriájához ekként alapvetően „meghatározott időben és térben való cselekvések, észlelések, tapasztalatok és érzelmek” tartoznak hozzá, melyeknek a vallás mint szimbolikus-kulturális rendszer értelemezési keretét adja. Elemek egy olyan közös készletét kell feltételeznünk – Benson Saler (2000) szerint –, melyek vallásonként különböző módon kapcsolódnak össze. A vallási tradíciók tehát az elemkészlet speciális kombinációihoz rendelődnek<sup>79</sup>. Anttonen szerint, a vallási rendszerek egy kulturális inputot feltételeznek, azaz „közös kódok birtoklását, mely alapján a fizikai világról szerzett közösen birtokolt tudás továbbítódik” (im 7).

A hagyományt szoros összefüggésben látjuk a szakrálissal, melyet akként írtunk le, hogy az, egy konszenzus eredménye, melyben a privát tapasztalatok beillesztésre kerülnek a közösségbe, s így, ezáltal mások tapasztalatával kerülnek összefüggésbe. Mindezek a másoktól szerzett és közvetlen tapasztalatok bizonyos egységgé állnak össze annak a tudáskészletnek a formájában, amely az egyén számára dolgai magyarázatára (interpretációjára) szolgál. A szakrális érvényesítő konfessziót éppen ezért, Habermas nyomán interpretációs közösségnek mondjuk. Egy interpretációs közösséget leírhatunk a vallási tapasztalatra vonatkozó gyakorlata és tevékenysége mentén.

---

<sup>78</sup> „A teológia, csakúgy mint a tudomány [...] a kulturális tudás intézményesített rendszere, mindkettő feltételezi azt a szerzett képességet, hogy újrateremtett és kidolgozott fogalmait alkalmazza, melyek autoritását feflexív feltevések igazolják” (Anttonen 2004 5). Ugyanakkor Justin Barette hivatkozva megjegyzi, hogy „az emberek egyáltalán nem olyan 'korrektek' a teológia kérdéseiben, amint ezt a vallásos intézményekhez való ragaszkodásuk, és személyes hitbeli beszámolóik alapján vélhetnénk. Miközben a vallási jelenségeket, fogalmakat, és eszméket nem kezelik teológiaiilag korrekt módon, mégis úgy beszélnek róluk, mint domináns teológiai dogmákról (naív intuitív tudás)” (uo). Ebben a dolgozatban a fentiek értelmében szándékosan nem a teológiáról lesz szó, hanem az egy adott közösséghez tartozó emberek jelentéstulajdonítási módjairól.

<sup>79</sup> „Szerinte nincsenek olyan egyedi megkülönböztető vagy meghatározó, a lehetséges elemek készletéből elvonatkoztatható jellemvonások, melyek közös nevezőként és szabványként használhatók, és amely alapján eldönthető lenne, mely jelenségeket lehet a 'vallás' címszó alatt tárgyalni.” (im 9)

Ebben a részben a vallási élmény és tapasztalat kontextualizációjával foglalkozunk, azzal, hogyan jelenik meg egy privát élmény egy vallás keretén belül. Ezért itt három fogalom (a tapasztalat, az interpretáció és a konfesszió) kapcsolatáról és egymásra vonatkozhatóságáról ejtenék néhány szót. Abból indulok ki, hogy keretet az egyén vallásosságának, tapasztalatainak az egyház ad, s e keretek mentén konfessziókat különítünk el. S ha még ennél is szűkebbre vesszük, a bennünket leginkább foglalkoztató kérdés így az lehet, hogy mi is jellemzi ezt a keretet? Mit kínál fel tagjai számára a konfesszió? Az emberek vallási/vallásos élményeiket, hogyan tudják megélni illetve megfogalmazni azon az egyházi tradíción belül, amelynek tagjai, részesei?

Az a tény, hogy a percepciók nagy hasonlóságot mutatnak az azonos közösségbe tartozó ágensok esetében, arra enged következtetni, hogy azt feltételezzük, hogy az értelmezés keretei (amelyek valamilyen típusú felkészültség alkalmazása mentén állnak elő) azonosak az egy közösséghez tartozók vonatkozásában. A feladat az lenne, hogy elkülönítsük azt a felkészültséget, amely az élmény vagy tapasztalat interpretációjában szerepet tölt be. Az egyén szempontjából – egy kommunikációs elemzés számára nem elhanyagolható módon – meghatározó a percepció során mozgósított konstitutív alap, amelynek a segítségével megadható az adott tapasztalat értelmezési kerete, módja. Azzal, hogy a vallásról mint intézményesült kommunikációs kódról beszélünk egyúttal azt is mondjuk, hogy a spektáció (az észlelet) értelmezése (szignifikáció), valamint az ehhez való hozzáférés az egyén(ek) számára azáltal lehetséges(ek), hogy másokkal közösségben van(nak). Ez adja a szignifikációk kommunikatív sajátosságát.

#### **4.1. Percepció: élmény vs. tapasztalat**

Ha előveszünk egy klasszikus pszichológiai kézikönyvet (pl. Hebb 1978), abban az érzékelés és a percepció megkülönböztetését látjuk. Hangsúlyozva azt, hogy ezek működése ugyan összefügg, de a két folyamat eltér egymástól<sup>80</sup>. Ha a választ meghatározó érzéki információból indulunk ki, akkor azt mondjuk, hogy ez az

---

<sup>80</sup> Hebb (1978 251) a következőket írja: „A percepcióval foglalkozó szerzők gyakran úgy beszélnek az észlelésről, mintha az a percepció egyszerű formája volna, vagy úgy, mintha a percepció a kéregbe menő szenzoros folyamatok pusztán mintázata lenne [...] Fiziológiailag kétféle folyamat létezik, s ha a percepciót úgy tekintjük, mint a szenzoros információ beolvasztását a gondolkodási folyamatba, akkor az átvitel első fajtája az érzékelés, a második pedig a percepció.”

információ lesz az, ami az idegpályákon keresztül továbbítódik az agyba, s annak működése fogja meghatározni a válasz mikéntjét. Ez alapvetően az egyén kognitív folyamatait érinti, melyet az egyén viselkedésével, kulturális megnyilvánulásával foglalkozó kommunikációkutatás nem tekint vizsgálati tárgyának. Mindenesetre témánk szempontjából fontos különbséget tennünk, érzéklet (érzékelés) és percepció (észlelet) fogalma között. Érzékletként<sup>81</sup> kerül meghatározásra az a folyamat, melyben az agykéreg magasabb központjaihoz érkező inger a kérgi tevékenységben változást idéz elő (neurofiziológiai esemény). Maga az érzéklet azonban nem jelenti még az észlelést, pontosabban különbözik az észleléstől azáltal, hogy ez előbbi nem tudatosul. Azaz az érzéklet tárgyát a személy nem tudatosítja, ekként az látens módon hat, s közvetlenül nincs hatással a szándékolt viselkedésre. Más a helyzet a percepcióval, azaz az észleléssel, melyet pont a tudatosság különböztet meg az érzéklettől. A viselkedést ebben az esetben maga a percepció módosíthatja, hatást gyakorol rá. A különbségtételünk elsődlegesen úgy alakul, hogy az érzékletet az érzékszervek aktivitása folytán az afferens pályákban előálló működésnek tekintjük, a percepciót pedig az érzékelés révén előálló összetett, közvetítő folyamatként, mely az érzéklet tudatosítását és a rá vonatkozó reflexiót egyaránt jelenti. Hebb nyomán, ahol nem tételezhetünk gondolatot, vagy ahol a viselkedés pusztán reflex, ott nem beszélhetünk percepcióról csak érzékletéről.

A valláskutatók írásaiban a vallási tapasztalat kifejezés mellett leggyakrabban a vallási élmény, a hitélmény fogalmával találkozhatunk. De mi is a kapcsolat a tapasztalat és a vallási élmény fogalma között, szinonimái ezek egymásnak, vagy jelentésbeli különbség is húzódik közöttük? E fejezet most ezt a kérdést igyekszik körbejárni, úgy, hogy e két vallástörténeti alapkategória szemantikai tartományának vázolására tesz kísérletet. Kiinduló alapot az érveléshez maga a szakmai diskurzus (Berger, Luckmann, Geertz, Otto, Alston) rekonstrukciója szolgált. Segítségével igyekszem különválasztani a két fogalom szemantikai tartományát, melyet úgy vélek, a valláskutatásban összeecsúszni látszódik.

---

<sup>81</sup> Érzéklet fogalmát használom, mert az érzékelésben a magyar beszélő beleérti az aktív észlelőt.

<b>Vallási élmény</b>	<b>Vallási tapasztalat</b>
az élmény során egy másik (természetfeletti, transzcendens) valóság nyílik meg az ember számára, érzékelés útján adott	az élményekből tevődik össze ennek a természetfeletti realitásnak a képe, mely átfogó és teljes világnak mutatkozik (ez a vallási tapasztalat)
a transzcendens emberre gyakorolt hatása	e hatás megértése, rendszerbe illesztése
a transzcendens az élményben valamiképpen benne van	a transzcendensről való tudás
élményét minduntalan össze kell vetnie azzal, amit a hétköznapi valóság nyújt	mindaz, ami a hagyományban az élményből szokásszerűvé válik
értékesebbnek mutatkozik mint a mindennapi valóság	A tapasztalatot azon folyamatok mentén jellemezhetjük, amelyek azt fenntartják, ezek pedig: a társas konszenzus és a társadalmi kontroll
nehezen (azaz nem teljes mértékben) osztható meg másokkal, csak azokkal, akiknek volt hasonló élményük, csak akkor, ha rendelkeznek az elmondáshoz szükséges nyelvi szimbólumokkal (azaz kategóriákkal)	Szimbólumokban raktározódik, a vallás mint kulturális rendszer a későbbi korok tagjainak elraktározza azt a tapasztalatot, amit kommunikálni szeretne.
a vallási élmény értelmezésre vár (be kell illeszteni a már meglévő tapasztalatok közé)	A vallási tapasztalatot mindig is a hittételek, morális előírások, vallási tanításokkal való összefüggésére rávilágítva érthetjük meg teljességben.
a vallási élmény meghatározó/ változtató jellegű (az ember életében egy fordulópontot konstituál)	A vallási tapasztalat kiindulópontját adhatja morális előírásoknak, hittételek megfogalmazásának, de maguk a hittételek, és morális előírások követése is eredményezhet vallási tapasztalatot.
egy bizonyos típusú, univerzális érzés: egy elborzasztó titok és misztérium (az örökkévaló érzékelése a végesben)	sokféle tapasztalat (vallások különbözősége), ami az interpretációs keretek sokféleségéből fakad

A következőben, amikor a vallási jelenségeket vizsgálva különbséget teszünk élmény és vallási tapasztalat között, akkor mindkét esetet a percepció formájaként tekintjük, csak analitikus szempontból a folyamat más és más tényezőit emeljük ki. Azaz azt mondjuk, hogy az érzéklet az észlelésben (percepcióban) kódolva van vagy emócióként (élmény), vagy kulturális jelentések segítségével (tapasztalat). Az emocionális tartalmak kódoltsága sokszor fel sem tűnik, ugyanis jóval közelebb állnak az érzékletként azonosított esetekhez, kódoltságuk akkor válik nyilvánossá, ha az érzés beszéd tárgyává

(szimbolikusan közvetítődik) lesz, s az érzéklet átélője magát észlelőként azonosítja, vagy legalábbis érzékletéhez fűzött viszonyát tudatosítja. Más a helyzet a tapasztalat esetében. Tapasztalatról csak abban az esetben van értelme beszélni, ha tudatos észlelőt feltételezünk, s azt mondjuk maga az észlelő egy kulturális eszközkészlet segítségével azonosítja, kódolja érzetét, s ennek a kódolási folyamatnak (legalábbis a kódválasztás tekintetében) tudatos alakítója. A percepciónak ezt a formáját az különbözteti meg az élménytől, hogy sokkal tovább fenntartható, mivel azok a kulturális közvetítők, melyeken keresztül tudatosítás létrejön, rögzítik és bármikor felidézhetővé teszik azt. Ez eredményezi, hogy az egyén tapasztalatának része lesz, mely viselkedését a későbbiek során meghatározó módon alakítja. Ez utóbbit emlékképnek nevezzük, mely a percepció ismételt előállítása révén, a felidézésének egy formája. Magát a tudást is definiálhatjuk úgy mint „hatásában tartós percepciót” (Hebb im 252). Maga a percepció számtalan értelmezésre ad lehetőséget, az, hogy mi számít adekvát értelemnek az ágens szándékainak, felkészültségének, motivációinak függvényében határozható meg<sup>82</sup>. Számunkra azok az esetek érdekesek, amelyekben a válasz adekvátságát kimutathatóan egy sajátos felkészültség alkalmazása határozza meg, s ez a felkészültség kihatással van az ágens viselkedésére illetve kommunikációjára.

Egy kicsit érdemes elidőznünk a kódolás fogalmánál. Ha megnézzük kísérleti pszichológia tanulmányait, akkor jól látjuk belőlük, hogy ugyanaz a szenzoros ingerlés teljesen eltérő percepciókhoz vezethet, s látni azokat az eseteket is, amikor különböző ingerek ugyanazokhoz a percepciókhoz vezetnek. Azt a kísérletek már bizonyították, hogy ugyanaz az inger mindig ugyanazt a működést váltja ki a szenzoros kéregben (Hebb im 269), de nem feltétlenül kelti ugyanazt a percepciót.<sup>83</sup> Számunkra ezen a ponton válik érdekessé ez a kérdés.

---

<sup>82</sup> A különbséget két példával szemléltetném:

1. felkészültség tekintetében: „Ha valakinek van konstrukciója a görög vázáról, akkor talált ilyet valahol. Ha nincs ilyen konstrukciója, akkor csak vázát talált; ha váza konstrukciója sincs, akkor csak egy tárgyat. Vagyis az elmélet középpontjában (mint minden pszichológiai elmélet középpontjában) egy alapvető jelenség magyarázatának a kísérlete áll, éspedig annak, hogy két ember teljesen eltérően reagálhat ugyanabban a helyzetben. A magyarázat egyszerű: valójában nincsenek ugyanabban a helyzetben” (László 2005 74)

2. motiváció tekintetében: ha erdőben járunk és elfáradunk, tekinthetünk székként egy követ vagy egy farönköt.

<sup>83</sup> Erre jó példák a kétértelmű ábrák, melyeket E. Rubin dán pszichológus nevéhez köthetünk. A kehely, amelyet láthatunk úgy is mint két egymás felé forduló arcot. A váltás nem a szemmozgásnak, vagy a szem által közvetített inger milyenségétől függ. Ezek az ábrák jó bizonyítékai annak, hogy azonos szenzoros hatásra két igen különböző percepció állhat elő, miközben magában a szenzoros folyamatban



A vallási tapasztalat komparatív vizsgálatai elsődlegesen arra irányulnak, hogy mely kritériumok mentén különíthetők el – ha egyáltalán képesek vagyunk ilyen kritériumokat mondani – a vallási tapasztalatok a mindennapi tapasztalatoktól. Például békességet mindannyian éreztünk már, de mi a különbség aközött a békesség-érzet között, amit nem tulajdonítunk kívülről, a transzcendens felől érkezőnek és aközött, melyet Isten békéjének tapasztalataként élünk meg? Ez utóbbit leginkább azzal jellemezik a hívő emberek, hogy egy csomó minden érthető lesz általuk számukra. Ezekben az esetekben azt mondhatjuk, hogy bizonyos érzetek azáltal lesznek transzcendenssé, hogy az észlelő azokat egy transzcendens intencionalitáshoz köti, ez pedig a kódválasztással van szoros összefüggésben.

A kód működésére kérdezzük rá akkor, amikor azt nézzük meg, hogy a tapasztalat átélője számára a transzcendensnek tulajdonított érzetek miben hasonlítanak és miben különböznek azoktól az érzésektől, amelyeket az emberek bármikor, és jól látszik, a legkülönbözőbb szituációkban megélhetnek, ám azoknak mégsem tulajdonítanak transzcendens jelentőséget. Az, hogy azt mondjuk, hogy a vallásos tapasztalat magjában egy érzés áll, még nem jelenti azt, hogy érzéseink vagy az érzetek két részre lennének osztva, és egyesek transzcendens, mások pedig nem transzcendens érzetek lennének. Ugyanis azok a tapasztalatok, melyeket transzcendens tapasztalatnak nevezünk az érzéseket tekintve csak nagyon kivételes esetekben válnak el a hétköznapi észlelés szintjétől. Éppen ezért az érzéseket kutatva az lenne a feladatunk, hogy szemügyre vegyük, mi az, ami speciálisan a transzcendensre jellemző, annak ágenciájában áll és mi az, ami antropológiai sajátosságainkból, esetleg pszichológiai tulajdonságainkból, vagy éppenséggel kulturális lehorgonyozottságunkból következik. Ezt azért nehéz meghatározni, mivel nem tudunk egy olyan definíciót létrehozni, melynek mentén a transzcendens részről intencionális és nem intencionális tapasztalatot pontosan szét tudnánk választani, mivel továbbra sincs kritériumunk, aminek mentén az ilyen érzések, átélések esetében is egyértelműsíthetnénk, hogy valóban a transzcendens közvetlenségével lenne dolgunk.

---

ennek okai nem mutathatók ki. A két forma közötti váltást az fogja eldönteni, mit tekintünk háttérnek és mit formának.

#### 4.1.1. Az élmény fogalma

Ahhoz, hogy élményről beszéljünk meg kell határoznunk, miként is fogjuk használni e fogalmat ennek az írásnak a keretei között. A transzcendens élményt a továbbiakban a transzcendens tapasztalattól különbözőként határozzuk meg. Az élmény fogalma a pszichológiában egy, a pszichén belül lejátszódó esemény megnevezésére használt. Vannak arra vonatkozóan adatok, hogy másodpercenként mennyire nagy számú inger ér bennünket. Ezek töredékére adott reakcióink tudatosulnak bennünk, s ezeknek a tudatos élményeknek elenyésző száma lesz csak az azonban, amit transzcendens élményként élünk meg.

Transzcendens élmény lehet minden olyan érzelem, melynek kiváltó okát az egyén a transzcendensnek tulajdonítja. Az élményszerűség heves érzelmi állapotot eredményez, mely maradandó nyomként vagy emlékként marad meg. Élménynek tekintjük a továbbiakban, azokat a jelentős, rendkívüli, többnyire tudatos vagy tudatosítható, emlék formájában is rögzült, tehát felidézhető érzéseket, melyek legalább egy időre jelentős befolyással vannak az egyén életére. Ezek az élmények privátak, bár létrejöttek közösséghez is kötődhet. Különbséget tehetünk az élmények között aszerint, hogy azok milyen érzéseket (kellemes-kellemetlen) keltettek az emberben, spontán módon keletkeztek vagy létrehívásnak különféle technikái (bőjt vagy szerek használata vagy más) segítségével érték el. Kiemelhetjük az élmény erősségét vagy gyengeségét, akár azt, hogy mennyire fontos (kulcsélmény-e vagy sem). Mindezeket meghatározza az átélő személye (annak korábbi transzcendensre vonatkozó tapasztalatai és élményei, vagy akár más tapasztalatok, melyek az adott élmény szempontjából relevánsak lehetnek). Ezek ugyancsak szerepet játszanak abban, hogy a szubjektív tényezők sokasága által meghatározott élmény kívülről hozzáférhetetlen, kommunikatív módon csak áttételesen reprezentálható. Ez azt jelenti, hogy maga az élmény szokásos módon nem hozzáférhető, teljességében nem tud megosztható lenni. Éppen ezért ezeket az élményeket privátnak tekintjük, ami azt jelenti, hogy az egyén sajátvilágán belül kapnak jelentést (mint a fogfájás, vagy a szerelem csak azokkal osztható meg az élmény, akiknek volt már fogfájásuk, vagy voltak már szerelmesek). Az élmény azonban önmagában nehezen vizsgálható empirikusan, hisz azáltal, hogy elgondoljuk, vagy megosztjuk másokkal máris a nyelv és a kultúra horizontjára kerül. Az élmény átélője

ezért két úton járhat, ha kommunikálni akarja élményét. 1. Hasonlítani tudja más tapasztalatokhoz (szerelem) élményét, ezekben az esetekben a hasonlítás úgy jöhet létre, hogyha szimbólumok és metaforák segítségével veszi igénybe. 2. Vagy arról tud beszélni, hogy számára mit jelent az élmény. Attól függően, hogy e kommunikálhatóság mely módját tekintjük, az első esetben a közös tudás, a másodikban a bizonyágtevés kérdése kerül előtérbe.

#### **4.1.2. A tapasztalat fogalma**

A transzcendens tapasztalat fogalmát az élménynél tágabb értelemben használjuk, mely magában rejt az élményt (érzés), valamint annak tudatosítását (interpretációját) is. Tudatosításon értjük azt, hogy az élményt az egyén transzcendens intencióhoz köti, értelmezi, integrálja, azaz „helyet keres neki” életében, elmesélhetővé alakítja (narratívát csinál belőle). A tapasztalatban tehát érzés (élmény) és interpretáció együtt van jelen. Ekként míg a transzcendens élményben individuális érzést, addig a tapasztalatban az interpretációt hangsúlyozzuk, mely a rendelkezésre álló fogalmi struktúrák révén elválaszthatatlan a kultúrától-nyelvtől, amely segítségével az egyén tapasztalatát feldolgozni és tárolni igyekszik. Amikor a transzcendens tapasztalatot állítjuk ebben az írásban a vizsgálat fókuszába, akkor egyúttal azt is mondjuk, hogy nem az élmények kognitív szerveződése érdekel bennünket, sem az inger mint pszichiko-fiziológia esemény leírása, hanem a jelentéstársítás szimbolikus, azaz nyelvi-kulturális kerete. Azaz mindaz, ami az előbbi definíciók értelmében a szakrálissal van összefüggésben.

E nyelvi-kulturális közvetítés az istentapasztalatok esetében is magát az élményt elfedni látszik. Erre utalunk, amikor az érzést kimondhatatlannak mondjuk, megőrizve annak autentikus voltát, s melyre úgy gondolunk, hogy a kimondáskor mintha mindjárt elvesztené igazi valóját. Kérdés az, hogy ez a nyelvi-kulturális lehorgonyozottság, ami összefügg a tapasztalat, élmény kommunikálhatóságával az oka annak, hogy a percepciók az azonos közösségbe tartozó emberek esetében nagy hasonlóságot mutatnak, vagy a transzcendens sajátossága e mutakozásokban meglévő hasonlóság? Ha az előbbire tesszük a voksot, akkor tételként azt kell mondanunk, hogy a hasonlóság abból fakad, hogy az értelmezés keretei (ami valamilyen típusú felkészültséget jelent)

azonosak az egy közösséghez tartozó emberek vonatkozásában. Ez a hasonlóság adja az alapját annak, hogy a tapasztalás közös világáról beszéljünk. Ez a közös világ nem pusztán az egyén sajátvilágának summája. Meghatározói azok a mechanizmusok, amelyek révén transzcendensre vonatkozó jelentések előállítására, legitimálására képesek.

## **4.2. Interpretáció: az értelmező keret**

A vallási közösségnek, melyhez az egyén csatlakozik, és amelyből értelmezési mintáit meríti alapvető szerepet tulajdonítok vallásos élményeinek fomálódásában, illetve az ahhoz kapcsolható jelentések meghatározásában. Éppen ezért fontosnak tekintem az egyén élményeinek a viszonyát a közösség által legitimnek tekintett normákkal kapcsolatban, melyek arra adnak útmutatást, hogy az adott vallási közösségen belül mi fogadható el legitim tapasztalatnak. Véleményem szerint, maga a közösség/egyház ebből a szempontból meghatározó szereppel bír az egyén vallásos élményeire vonatkozóan. A mutakozás vallásos élményként történő azonosításának kritériumai az adott vallás tradíciójában (azaz a szakrálisban, lásd: liturgiák, dogmák, vallási gyakorlatok) rögzítettek, ezt kínálja fel tagjai számára. A vallásos megtapasztalásoknak, az egyéni élményeknek ezzel való összefüggése teszi a tapasztalatokat érvényessé, a vallási élményt hitelessé.

A hagyományt tekintem annak a keretnek, amelyen belül a vallásos élmény magyarázhatóvá válik. Az egyén élményeinek felismerését és elhelyezését az egyház által felkínált kereteken belül kontextualizációnak nevezem. A kontextusra hivatkozás egyben azt is jelenti, hogy az észlelő elismer és elfogad bizonyos normákat, kritériumokat, amelyek az individuális észlelésen kívüliek, s az adott vallási közösség által adottak. Ezek a kritériumok olyan dolgokat jelentenek, amelyek segítségével az élmény berendezhető:

- Abba a keretbe, ahogy a közösség (és a közösséghez tartozó egyén) a világot szemléli
- Abba a keretbe, ami legitimnek ismeri el individuális tapasztalatát (megadva milyen kritériumok alapján tehető nyilvánossá és fogadható el az egyén privát tapasztalata legitimnek)

A hagyomány így tekintve kikerülhetetlen. Lehetőség van ugyan arra, hogy a meglévő hagyományos keretet és az általa meghatározott kontextust egy másik hagyomány által felkínált másik kontextusra cseréljük (pl. ez történik a megtérés során), de nem tartható fenn sokáig az értelmező kontextust meghatározó hagyomány normatív állításain kívüllevés. Ezzel magyarázható, hogy a megtérések a személyiség gondolkodásmódjának viszonylag gyors és teljes mértékű átalakulásával járnak. Egy hagyomány melletti elköteleződés ebben a vonatkozásban nem más, mint egyfajta kötődés az adott közösség létező ítéleteihez, tapasztalatához, cselekvési receptjeihez. Mindez pedig azt is jelenti, hogy ez a hagyomány egy olyan felkészültség, mely meghatározó a tekintetben, hogy mi az igaz, mi a hamis, mi az, ami hiteles.

A konfesszió, az egyház nem tesz mást, mint kontextualizálja a megismerhetőt, érvényességgel látja el, s mindezt kommunikatív aktusok (prédikációk, enciklikák, csoportos összejevetelek beszélgetései, kegyességi iratok stb.) révén nyilvánossá teszi. Ez azáltal lehetséges, hogy a hagyomány részeként kezeli, s e hagyomány segítségével a különféle tapasztalatokhoz értelmező kereteket rendel. E folyamatok során kijelölésre kerül mindaz, ami a transzcendensből megismerhető. Az létezik ugyanis, ami kontextualizálható az adott konfesszió kerein belül. Így a konfesszió hagyománya (szakrális) lesz az a pont, ahonnan az egyén észlelése/élménye azonosításához szükséges kritériumokat gyűjti. A hagyomány a percepció interpretációs bázisául szolgál.

#### **4.2.1. Konfesszió**

Bármely hagyományról essék is szó, annak megléte és működése elválaszthatatlan azoktól az emberektől, akik fenntartják és működtetik. A hagyomány révén közösségeket különböztetünk meg. E közösségek egy részét képezik a vallási közösségek: konfessziók. A vallási közösséget úgy határozom meg, mint amely hordozója mindannak a felkészültségnek, mely az egyének számára a transzcendenshez való hozzáféréshez szükségesek. A konfessziók a szakrálisban azokat az elérési módokat rögzítik és tartják fenn, melyek segítségével a transzcendens észlelhetővé, kommunikábilissá válik az ember(ek) vagy emberek egy adott csoportja számára. Olyan

szignifikációkat kell ezalatt érteni, melyek rendszerbe helyezik a közösség transzcendensre, s ezzel szoros kapcsolatban az élet értelmére vonatkozó tudását. E felkészültségek vallási közösségeként különbözőek (lehetnek), abban azonban megegyeznek, hogy egyaránt a transzcendensre irányulnak. A konfessziót ezek alapján mint értelmező közösséget jellemezhetjük.

A különböző közösségi tradíciók szakrálisától függően az emberek különböző dolgokat, tapasztalatokat értenek mutatkozás alatt. Hogy az egyén mit tud a transzcendensről, az attól függ, hogy rendelkezik-e azokkal a bizonyos koncepciókkal, melyek alapján tapasztalatai azonosíthatóvá, címkézhetővé válnak.<sup>84</sup> A mutatkozás során szerzett érzései ugyanis mindaddig érzések maradnak, míg nem rendelkezik azazonosításukhoz szükséges fogalmakkal, illetőleg címkékkel.<sup>85</sup> E fogalmakról és címkékről pedig azt mondtuk, hogy azok alapvetően közösségbe tartozása (participáció) által, a kommunikáció révén adóttak vagy adódnak számára. Amikor a konfesszió kapcsán beszélünk a szakrálisról, akkor ezt a kommunikativitást hangsúlyozzuk.

Könnyen belátható, hogy a vallási közösségnek, melyhez az egyén csatlakozik alapvető szerepe van az egyén vallásos élményeinek formálódásában, illetve az ahhoz kapcsolható jelentések meghatározásában. Éppen ezért lényeges pontnak tekinthetjük az egyén élményének a viszonyát a közösség által legitimnek tekintett normákkal kapcsolatban, amelyek legtöbbször nyílt jelzések arra vonatkozóan, hogy adott konfesszión belül, mi fogadható el legitim tapasztalatnak. A konfesszió ebből a szempontból legitimáló és ellenőrző szerepe van az egyén vallásos élményeire vonatkozóan. Éppen ezért, mikor arra kérdezzük rá, hogy mi az, ami felkínálódik vallási élményként vagy hogyan lehet hozzáférni? – átjutunk a hagyomány, a konfesszióban rögzített közös tudás vizsgálatának területére.

---

<sup>84</sup> Nemeshegyi Péter ír le egy történetet, melyben egy a japán uralkodóházhoz tartozó hölgy egy nap átél egy mély tapasztalatot, melyben végtelen boldogság járja át. Ezt az érzést mint emléket őrzi, míg pár évvel később találkozáskor egy katolikus pappal, megvilágosodott előtte, hogy akkor és ott Jézussal találkozott (vö Benkő 1979 91-92.).

<sup>85</sup> Bräkenheilm (1985 19) beszél arról, hogyha az ablakon kinézve a kertemben egy fát látok, s azt gondolom róla, hogy az egy mogyorófa, majd jön egy szakértő, aki megállapítja, hogy az egy citromfa, attól még nem a tapasztalatom vált illúzióvá, csak az interpretációmon kell változtatnom. A transzcendens mutatkozása egy tapasztalatként jelenik meg az ágens számára, melyhez aztán egy értelmezést rendel, a számára elérhető felkészültségek mentén.

A közösség minden tagja birtokolja valamiképp ezt a közös tudást. A szignifikációk minimális készletéhez való hozzáférés szükséges ahhoz, hogy az adott egyént a közösség tagjának tekintsék. A hozzáférés tanulás (szocializáció) révén teremődik meg. Az ember a vallási szignifikációkhoz genetikusan nem férhet hozzá, maximum, késztetést érezhet e szignifikációk elsajátítására<sup>86</sup>. Az, hogy az egyén számára milyen típusú vallási szignifikációk elérhetőek azoknak kommunikatív helyzeteknek a függvénye, amelyekben ő más, transzcendensre nyitott emberekkel találkozik. Az egyén számára a közösségben sajátíthatók el a transzcendens észlelésének és a róla való gondolkodásnak strukturáló elvei, melyeket összefoglalóan a vallásnak neveztünk. A részesedés egy vallási közösség tudásában jelenti azt az értelmező keretet, melyek mentén bizonyos érzetek transzcendensre utalóként, jelentésteliként jelennek meg. A részesedés (participáció) a vallási közösség által előállított tudásban elérhetővé és kezelhetővé teszi a transzcendens megjelenést.

Szívesen csatlakozom ahhoz a filozófiai tradícióhoz, mely szerint minden tapasztalat közvetítés útján szerzett, azaz nem létezik nyelven és kultúrán kívül. A vallási tapasztalatnak ez a nyelvi-kulturális kerete – állításom szerint, tehát – a konfesszió (az adott valláson) keresztül adott. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalati dimenzió kategóriái az individuumok számára már előzetesen, az egyház és tradíciója által adottak (ezt tekintem konfesszionális keretnek). Ebbe a tradicionális keretbe helyezi el az egyén az általa tapasztaltakat, az észleleteket és érzéseket - vagyis mindazt, amit tapasztal - ez alapján mondja istentapasztalatnak. Az egyház történelmi feladata - mondja Chinnici (1978:31-32), hogy karakterizálja az egyén és a közösség vallási tapasztalatát. Azaz minden tapasztalatnak számolnia kell a felbukkanását környező tradicionális: történelmileg közvetített vallási hagyománnyal (vö Mezei 2003). Így a konfesszió egy olyan keretet nyújt, mely a tapasztalatok értelmezésére hivatott módokat (szakrális) kínálja fel, az általa legitimnek tartott tér és időstruktúrában belül. Ezért van az, hogy a tapasztalatoknak értelmet és érvényességet csak konfesszió belül tulajdonítunk.

A hívő, aki hisz, annak Isten vagy a transzcendens más formája, annak tevékeny jelenléte evidens (és az megintcsak vizsgálandó kérdés, hogy hogy válik evidenssé), és az, amit vallási téren evidensnek tart az „vezérli” tapasztalásait, szabályozza

---

<sup>86</sup> A vallásos érintettség ebbéli előrehuzalozottsága (miszerint az Isten az, aki vonzza az embert, azáltal, hogy antropológiailag belékkódolta a vágyat a keresésére) nem tárgya ennek a vizsgálatának.

kapcsolatait, életének alakítását és cselekedeteit. Ugyanakkor Isten nagyon sokféleképpen megtapasztalható, annak eldöntése, hogy Isten volt-e az, aki megjelent neki, viszont az értelmező keret függvénye, s innentől doktrinális probléma.

A *hit*ről abban az esetben beszélünk, ha az adott személy elkötelezett valami irányában, ami adott esetben bizonyos proposíciók (a saját vallása által kiemelt vallási állítások, dogmák, tanok) igazsága melletti elkötelezettséggel (azok igazsága felőli meggyőződéssel) jár együtt. A hit alapvetően egy bizalmi viszony valamely vallási objektum irányában, amely lehet, az adott vallást meghatározó személy, tanítás, vagy intézmény. Három összetevőjét emelném ki a hitnek:

- *Belső diszpozíciók.* Az adott proposíció irányában megjelenő érzetek, érzések, élmények pszichikai együttese. A belső diszpozícióknak nagy szerepe van a meggyőződés kialakításában és folyamatos fenntartásában. Az ún. vallási élmény ilyen belső diszpozíciónak tekinthető.
- *Meggyőződés:* A meggyőződés fogalma annak mértékére referál, mellyel egy személy vélekedik, a hittet, vagy egy adott proposícióval kapcsolatban. Meggyőződésének mértékében tart valaki igaznak egy proposíciót egy adott időben és helyzetben. A meggyőződés egy proposíció igazságának tekintetében különböző mértékű lehet (lehet szilárd, tartós, hosszan fennálló – gyenge, részleges, ideiglenes)
- *Bizalom.* Maga a meggyőződés egyfajta bizalmon alapul az adott hit(rendszer), vallás irányában. Ez érintheti vallásának funkcionáriusait pl. személyeket (papokat, tanúságtevőket), érintheti annak tanításait, tételeit, vagy magát a hit fenntartását képviselő intézményt (annak szervezetét, vagy társadalmi gyakorlatát tekintve).

Az alapvető meghatározók tehát egy adott hit tekintetében egy adott személynek egy adott proposícióhoz, vagy proposíciók együtteséhez fűződő viszonyában jelennek meg. E viszony alakítója lehet ugyan külső intézmény, személy, amely legitimnek, igaznak ismer el bizonyos proposíciókat. De ezzel csak azt állítjuk, hogy az egyén meggyőződésének, bizalmának kialakítása nem feltétlen közvetlen érzeteken alapul, hanem közvetett módon is kialakítható. Ilyen esetekben azt mondhatjuk, hogy nem



személyes bizonyoságként, hanem (legitimációs eljárások következtében előálló) elfogadás útján jöttek létre. Evidens tehát vallási proposíciók esetében az, ami megfelelő belső diszpozíciók, meggyőződések kiváltásához vezet, a meglévő bizalmi viszonyok mentén.

A vallási meggyőződés középpontjában az áll, hogy a vallási tapasztalat és a hit birodalma emberi válasz a transzcendens isteni valóság realitására vonatkozóan. Éppen ezért a hit és a tapasztalat előfeltételezi az isteni valóságra vonatkozó implikációk sorát. A vallási meggyőződés alapja így nem más, minthogy egy adott vallás érvényes állításokat és válaszokat fogalmaz meg az isteni valóságra vonatkozóan. E válaszok normatívak (legitímek és érvényesek), ezzel összefüggésben éppen ezért evidensek is egy adott vallás tagja számára. A vallási kijelentések igazsága így nem a felismert proposíció (állítás) racionális indoklásából fakad, hanem annak a morális szükségszerűségnek a felismeréséből, amit a környezet hitelesít és igazol. Az ilyen típusú morális meggyőződések evidenciája alapvetően konszenzusos, éppen ezért kommunikatív sajátosságokkal bír.

Ennek kapcsán arról kell beszélni, hogy a különféle vallási tapasztalatok milyen kritériumok alapján nyerik el objektivitásukat *egy adott közösségen belül*? Miképp alapozható meg e tapasztalatok interszubjektív érvényessége? A vallási tapasztalat individuális jellege miatt szükségünk van a hithez biztosítékokra, azaz annak tudására, hogy egy adott rendszeren belül "mit ésszerű hinni" (Swinburne, 1998). A tapasztalatot mindig az adott vallási közösség (konfesszió) hagyja jóvá. Érvényessége és hatása tehát az, amit az adott közösség tulajdonít neki. Éppen ezért valósnak kell tekintenünk abból a szempontból, hogy az adott vallás valósnak nyilvánítja. Az érvényesség határai - állításom szerint - az adott konfesszió keretei mentén húzódnak meg. Így tehát érvényes az, amit a konfesszió értelmezési-keretén belül problémamentesen, pozitív módon képesek vagyunk elhelyezni.

A szignifikációk érvényessége viszont *közösségen kívül* vitatható válik. Más vallási közösségek más szignifikációkat tartanak igaznak és legitimálnak saját gyakorlatukban. Azaz az evidencia határai közösségi határokat is jelölnek egyben. Mi történik, mikor ezek a szignifikációk vagy szignifikációs rendszerek (például dogmák) a vallásközi párbeszéd tárgyává válnak? A habermasi értelemben vett diskurzus lényege ugyanis az

ellentétes álláspontok megvitathatósága az igazság keresése érdekében. A diskurzus során a két fél között véleménykülönbség áll fenn, például bizonyos hittartalmak tekintetében ellentétes meggyőződést képviselnek, azaz mást tartanak evidensnek (értvényesnek és legitimnek). A diskurzus célja az, hogy a véleménykülönbséget az álláspontok kölcsönös tisztázásával, az érvelés és mérlegelés útján feloldja. A vallási tartalmak esetében ezek a vélemény különbségek – úgy látszik – makacsul fennállnak, hisz a vallási közösség tagjai számára a hittartalmak egyenesen Isten által szavatoltak (azon meggyőződés övezi őket, hogy Istentől kaptak). Ebben az esetben, minél inkább erőteljes a meggyőződés a hittartalmak igazságát és Istentől szavatoltságát illetően, annál kisebb a dialóguskészség (Kreiner 2007 143-155). Erre mondja azt Habermas, hogy a vallási kijelentések univerzálisan nem igazolhatók. A vallás esetében érvényességről, evidenciáról csakis közösségspecifikus módon lehet beszélni. A hittartalmak érvényességéről való bármiféle beszéd éppen ezért megkerülhetetlenné teszi azt a közösséget, mely fenntartja, legitimálja azt.

## **ÖTÖDIK RÉSZ**

---

### **A KUTATÁS**

## 5. Az empirikus kutatás

Geertznek van egy nagyon szemléletes példája. Amikor vonatban ülünk és utazunk a mellettünk elhaladó vonatokban, még talán látjuk is az embereket. Ám a velünk szembejövő vonatok villanásként megzavarják a gondolatainkat, melynek addig jó aláfestése volt a táj, ami mellett éppen elhaladtunk (vö Geertz 1994 340). Jól mutatja ez a példa, hogy a hozzánk hasonló, velünk egy irányba tartó kultúrák és vallások számunkra elfogadhatóak, az emberek ismerősek, a tőlünk eltérők viszont zavarnak minket, és e zavarral mi is nagyon sokszor csak érzelmi alapon igyekszünk megbirkózni. Ahhoz, hogy másokat megérthessünk gyakran félre kell tennünk a lehető legjobb gondolatainkat, meg az „otthoni, a megszokott” tájat, s vele együtt annak meghittnek és megnyugtatónak tartott voltát. S szembe kell néznünk azzal a közelség megnyugtató villanással, amit egy tőlünk idegen (néha taszító, néha vágyott) kultúra vagy vallás „mellettünklevése” jelent. Ez a „mellettünklevés” nagyon fontos fogalom lett, abban a világban, amit bergeri kifejezéssel (Berger 2000, 2004) asztalközösségek, vallások egymásmellettélése jellemez. Ma nem kerülhetők el a találkozások különböző vallási közösségek tagjaival, s ha nem is fogadjuk el a tanaikat, legalább egy kísérletet kell tennünk megértésükre.

Talán e kis felvezetésből kiderül, hogy vallási közösségek tapasztalatát vizsgálni és megértésről beszélni meglehetősen reduktív lenne a közösség belső szemléletének megértése nélkül, a főbb jegyek leírása, csak olyan lenne, mintha egy útikönyv alapján próbálnánk elkalauzolni magunkat egy számunkra ismeretlen terepen, de ez még nem jelenti az „ott élők” megértését, csak a látványosságok megszemlélését. Tehát a cél a közösség felől közelítve megérteni, mi is adja annak a különféle legitimációs eljárások segítségével fenntartott szemléletmódnak a lényegét, melyet mi, kutatók innen, kívülről szemlélve lehet, hogy kuriózitásnak, extrémnek nevezünk, pedig belülről nem mások, mint vallási tapasztalatok. Tehát nem arra kell választ keresnünk, hogy valóban léteznek-e ezek a jelenségek, s mi az ontológiai státuszuk (manipulációról van-e szó, vagy éppen „egyedül igaznak” kell-e tartanunk őket), hanem, hogy „mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal és közreműködésük révén” (Geertz, 1994)

Közösségnek nevezek a továbbiakban minden olyan csoportot, melyben a tagok meghatározott kulturális kódokkal kommunikálnak annak érdekében, hogy egymással együttműködést alakítsanak ki. Egy közösség leírható az általa alkalmazott kód (vagy kódok) mentén, mely kód(ok) leginkább mint egy, a világ szemlélésére és helyzeteinek kezelésére kialakított, szimbolikusan fenntartott és átörökített sajátos felkészültségként határozható meg. E kód segítségével az „emberek jelzéseket küldenek egymásnak és veszik is e jeleket” (Geertz 1994 178), társadalomkutatóként a feladat nem több, mint „kiismerni magunkat abban a képi világban, melyben bizonyos jelzések jelnek számítanak” (uo), s rávilágítani arra miként is ruházza fel jelentéssel az adott közösség a világot, melyet élettereként számításba vesz. Azáltal, hogy e kód kulturális vonatkozásait hangsúlyozom, szeretném jelezni, hogy bármely vallási közösség másként tekint a világra, mint azok, akik ezt a kódot nem alkalmazzák, azaz – geertzi kifejezéssel élve – e közösségeket más „életminta járja át”.

A szakrális felkészültség ebben az összefüggésben mint egy kulturális minta (mint kommunikációs kód) értendő. Sajátossága ennek a kódnak abban rejlik, hogy a közösséget, mely a szakrálist meghatározott szemantikai tartalommal látja el, közösségi kultúráként mutatja. E szimbólumrendszer működés közben leginkább mint kategorizációs modell, illetve mint értékrendszer jelenik meg. Ilyetén az interperszonális kapcsolatokra kihatással van. Ez a minta nyilvános, elérhető a közösségbe tartozó tagok számára, akik e mintát alkalmazzák a környezetük, helyzeteik megértésében, problémáik megoldásában.

A kutatás során tehát azokat a konstrukciókat kell megismernünk, melyek mentén a közösség tagjai „értelmezik élményeiket, tapasztalataikat, melyek mentén meghatározzák, hogy mi történik velük”. Geertz (1994 5) szavait idézve: „hétköznapi világuk kereteit megértve felfejlenek azok a szálak, melyekből ez az életminta előáll” (im). A szakrálist a továbbiakban mint konstrukciót tekintem, abban az értelemben, hogy a közösség különféle eljárásokat és szimbólumokat alkalmazva létrehozza: megteremt, előállítva ezáltal egy a közösség világszemléletét magába foglaló kulturális (ilyetén szimbolikus) rendszert.

## 5.1. A kutatásról

A szakrális annak a módnak a vizsgálatát jelenti, ahogy különféle közösségek számára a transzcendenshez való hozzáférés meghatározásra és rögzítésre kerül. A különböző formák (nyelvi-kulturális lehorgonyozottságú címkék) elemzésével a cél a transzcendens tapasztalathoz való hozzáférés konfesszionális kötöttségeinek a kimutatása. Három közösséget állítottam vizsgálatom fókuszába: *a Római Katolikus Egyházat, a Keresztény Advent Közösséget és a Hit Gyülekezetét.*

Jelen dolgozat egy összehasonlító elemzés keretén belül maradva kísérli meg bemutatni a transzcendens tapasztalat és tapasztalhatóság felekezeti és individuális jellemzőit. Ezekben a közösségekben vizsgáltam a személyes istenkép és az istentélmények és – tapasztalatok alakulását az egyéni élettörténetek alapján. Az interjú jó eszköznek bizonyult arra, hogy segítségével közelebb kerüljek az emberek élményeihez és azokhoz a jelentésekhez, amelyeket élményeikhez társítanak (azaz a vallási tapasztalatokhoz). Annak ellenére, hogy a vallás, főként az istentélmények ebben a kultúrában hangsúlyosan privátnak tekintettek, az interjúalanyok szívesen osztották meg velem erre vonatkozó tapasztalataikat.

Olyan kérdések foglalkoztattak leginkább, hogy:

- Hogyan lettek hívő keresztények?
- Mit gondolnak Isten megtapasztalhatóságáról?
- Mi jelenti számukra a belső bizonyosságot Isten létezése felől?
- Mit mondanak el abból az élményből, amikor Isten először megtapasztalták?
- Milyen konkrét esetekhez kötik ezeket a tapasztalatokat?
- Milyen istenképpel rendelkeznek?
- Életükre, hitéletükre milyen hatással van az átélt istentapasztalat?

A Hit Gyülekezetében azonban kudarcot vallottam interjú próbálkozásaimmal. Oka volt ennek, hogy az 1994-1995-ös évben szakdolgozatom kapcsán elég sokszor vettem részt a gyülekezet alkalmain, ám 1996-ban döntés elé állítottak, s mivel nem vállaltam a tagságot, később pedig írásaim (Vigilia, Egyházfórum) miatt is a közösség lezárt lett irányomban. Így interjúzni, csak kilépett tagokkal tudtam, ezeknél az eseteknél pedig mindig számolni kell avval, hogy a gyülekezetét elhagyó egészen máshogy látja az ott folyó eseményeket, emlékszik vissza az ott töltött időre, mint az aktív tag. Hogy e ferdítést elkerüljem a Hit Gyülekezete esetében 1994-1995-ös személyes

tapasztalataimra támaszkodtam, valamint a gyülekezet sajtójában (Hit Info, Új Exodus) közölt bizonyágtevések (összesen 40 db) tartalomelemzését végeztem el. Ugyanakkor a hozzáférésem korlátozása beszorította az empirikus vizsgálat időkereteit. Tehát alapvetően 1995-2000 közé, ameddig személyes tapasztalataim révén a dokumentáció kiegészítő kontextusát fenn tudtam tartani. Összevethetőség szempontjából lehet, hogy jobb lett volna egy másik közösséget választani, de azt gondolom, hogy magyar viszonylatok között a Hit Gyülekezete unicumnak számít, s az a tapasztalati és élmény anyag, ami jellemzi a gyülekezetet, megkerülhetetlen. Másrészt, maga a problémafelvetés, ami e dolgozat kiindulópontját képezte, sokat köszönhetett annak, hogy 1995-ös évben a gyülekezetben új istentapasztalati formák jelentek meg (ezt nevezték a Szent Lélek új hullámának), melynek megértése akkoriban nagy kihívást jelentett. További lehetőséget kínált számomra, hogy később, a Faludi Ferenc Akadémia ösztöndíjasaként módomban nyílt a kutatás folytatására még két lépcsőben. Az első évben katolikus és adventista fiatalokkal készítettem interjúkat<sup>87</sup>, a második évben pedig papok és teológusok, apácák elköteleződését vizsgáltam szintén a transzcendens élményeik tükrében. Ezek a kutatások beépültek ebbe a dolgozatba. Így ebben a tanulmányban összesen 45 interjú (20 katolikus, 20 adventista, 5 Hit Gyülekezeti) anyagát használtam fel, ezt egészítettem ki a Hit Gyülekezet Hit Infó című lapjában megjelentetett 40 db írásos bizonyággal<sup>88</sup> és a két lap (Hit Info és Új Exodus) cikkeinek tartalomelemzésével.

Így az elkészült, valamint a már említett okok miatt a Hit Gyülekezet sajtójában közölt interjúk elemzésével igyekszem bemutatni az individuális istenészlelés azon elemeit, melyek konfesszióhoz kötötten szakrális felkészültségként a tapasztalatot átélő számára már eleve adottak. Ez szorosan kapcsolódik azoknak a kérdéseknek a vizsgálatához, hogy egy adott közösség, mit érvényesít istentbizonyossággként, és milyen funkciót tulajdonít az istentapasztalatnak. Ugyanis ez, mint vallási tudás meghatározója annak, hogy az egyén számára mi válik istentapasztalássá. Mindezt – ahogy már volt róla szó – egy komparatív vizsgálat keretei között teszem. Az összehasonlító vallástudományt leginkább az a kérdés foglalkoztatja, hogy mennyire csak kifejezésbeli különbségek

---

<sup>87</sup> Ezek egy/másfél órás mélyinterjúk voltak, melyeket azután legépeltem. Ezek – az átlagosan egyes sortávval gépelt 6-8 oldalnyi írásos anyagok – jelentették a kvalitatív kódokkal dolgozó tartalomelemzés alapját.

<sup>88</sup> További kutatást irányozhat elő a bizonyágtevés mint kommunikációs műfaj vizsgálata, ám ennek a dolgozatnak a keretei között ezzel a kérdéssel nem foglalkozom.

választják el egymástól az egyes vallásokat, amikor a transzcendensről vagy magáról Istenről beszélnek. A komparatív elemzés alkalmas arra, hogy mind a felkészültségbeli különbségeket, mind pedig a dinamikai kérdéseket meg tudjuk ragadni. Azért is jó, mert a társadalmi térben a különböző felkészültséggel rendelkező egyének tevékenykedése kommunikációs helyzetek sorát eredményezi. S ezek a kérdések különösen a vallásközi párbeszéd lehetőségeit latolgatva fontosak lehetnek.

Célzatosan kérdeztem istentapasztalatukról az embereket. Az elmondott élményeket és tapasztalatokat alkalmasnak tartottam arra, hogy segítségükkel rá lehessen mutatni a különféle vallások közti egyezésekre és különbségekre egyaránt. Egyúttal szándékosan mellőztem a vallási tanításokról való diskurzust. Azt gondolom, hogy e közösségek, bár mindegyike a Biblián alapul (s ez eredményez egyezéseket), exkluzív tanokat vall, melyek bizonyos pontokon radikálisan eltérnek egymástól, ezért témám szempontjából egy ilyen összevetés kevésbé lett volna szerencsés.

Szót kell még ejtenem a módszer hibáiról is, mielőtt az elemzésbe befognánk. Amikor közösségeket hasonlítottunk össze, adódik, hogy azokat homogenizáltan jelenítsük meg írásunkban, mintha létezne valami ideál(is) típusa a hitgyűlisnek, az adventistának és a katolikusnak. Ezt azonban meglehetősen problematikus lenne komolyan venni. Némi szektaellenes bírálati irodalom beszél ugyan „egyenmosolról”, azonban az világosan látszik, hogy itt egyének vannak, egyedi életutakkal, és a korábban már hangsúlyozott privát érzelmekkel. Az általánosítás mindig elfedi ezeket. Éppen ezért nem szabad megfeledkezni arról, hogy azok az elemzésben konklúzióként levont következtetések, a közösségnek nem minden tagjára vonatkoznak egyformán, csak úgy nagy általánosságban, s csakis analitikai érdekeket követve. Ha valaki igazán meg akar ismerni egy hitgyűlist, egy adventistát és egy katolikust, keresnie kell egyet, találkozni vele, felfedezve másságát vagy éppen hasonlóságát!



## 5.2. A közösségek bemutatása

A kutatás során a másik nehézség alapvetően abból adódik, ami minden komparatív vizsgálat esetében felmerül, tudniillik sikerül-e egymással ígéretesen összevethető csoportokat találnunk. S itt több szempontot kell érvényesíteni az egyezések és a különbségek gondos mérlegelése során. Bárki megkérdesheti, miért pont e három (Római Katolikus Egyház, Keresztény Advent Közösség, Hit Gyülekezete) közösség. Elsőként erre a kérdésre igyekszem választ adni a közösségek néhány – elemzésem és választásom szempontjából – meghatározó sajátosságára utalva.

### 5.2.1. Római Katolikus Egyház

Választásomat tehát a következő szempontok határozták meg *Római Katolikus Egyház* esetében: ez az egyház képviseli ebben az írásban a történelmi egyházakat. Empirikusan viszont - a merítési minta végett is – a Katolikus Egyházat, mint egészet nem lehet vizsgálni, ezért, hogy valóban összevethető legyen a két másik közösségben kapott adatokkal az itt végzett gyűjtés, kerestem egy hasonló kondíciókkal rendelkező, épp ezért összevethető csoportosulást a katolikus egyházon belül. A következő feltételekre ügyeltem ekkor: fiatal 20-40 éves korosztály, aktív, közösségbe járó emberek. Pécsen a Katolikus Egyházon belül több ilyen közösség, illetve lelkeségi mozgalom (Mustármag, Gesztenyési Közösség, Élő Víz, Tűz, Málomi Közösség, Bethlehem, Parázs, Neokatekumenek) sorolható az e feltételeknek megfelelők közé. Ezek között vannak karizmatikus (Hit Gyülekezetével összevethető) és nem karizmatikus (Keresztény Advent Közösség tagjaival összevethető) csoportok is. Választásom mégis a Pálos-misék és a 80-as évek elején létrejövő (Bíró László és Garadnai Balázs által vezetett) ifjúsági hittancsoport által létrejött „virtuális” csoportra esett, melynek tagjai – bár más és más, de a fent említett közösségekbe tartoznak – hasonló alapokkal bírnak (közös misére járnak), és reprezentálhatják a mai, pécsi, vallásuk mellett elkötelezett, 20-40 év közötti hívő katolikusokat.

Újabb problémaként jelent meg, hogy míg a másik két közösség esetében alapvetően a „megtérés” hangsúlyozódik, addig a katolikus hívek egy része „belenövés” lett az egyház tagja. Ez a tapasztalatok szintjén is szignifikáns különbségként jelenik meg.

Ezért célszerű volt szemügyre venni az alábbi kategóriákat, s ezt az elemzésben, ahol szükségesnek látszott érvényre juttatni.

#### **5.2.1.1.Megtérés vs folyamat**

Kiemelten ügyeltem arra, hogy a megtérés és a folyamat-szerű istentapasztalatok egyaránt elhelyezhetővé váljanak a dolgozat keretei között. Az új vallási közösségeket kutatók elsődlegesen a megtérésre koncentrálnak, s ez némiképp torzította a közösségekről alkotott képet, hisz eltolta a kutatási irányt arról, hogy a későbbi tapasztalatokat, vagy egyáltalán a megtérés utáni folyamatok tapasztalati alakulását is tekintetbe vegyék e közösségek kapcsán. Ezért kutatásomban az új vallási mozgalomhoz tartozók esetében igyekeztem nemcsak a megtérés-közelélmények vizsgálatára koncentrálni, hanem a több éve megtért hívő tapasztalatait is beleemelni az elemzésbe. A csoportok (katolikus és hitgyülekezetes, katolikus és adventista) összevethetőségén túl tettem ezt azért is, mert a közösséget jellemző jelentéstudajdonítások, a közös szimbólumok megértését a szakirodalom egyrészt a „spirituális növekedés”-kifejezés néven nevezett szocializációs szakasszal hozza kapcsolatba, melynek pusztán egyik állomása a „megtérés”, azaz az „elköteleződés” aktusa. A *megtérés* fogalma ebben a szűk értelemben véve egy „egyszer az életben”-típusú eseményt jelöl, melyet a páli megtérés-modell alapján képzelhetünk el. A megtérés fogalmán itt tehát egy radikális változást értünk, mely az egyén világnézetében egy teljes átalakulást eredményez. A megtérés kapcsán leginkább aktusjellegéről beszélhetünk, azaz ez a változás gyakran egy konkrét szituációhoz, helyzethez kapcsolódik. A megtérés során az egyén múltbeli élete radikálisan átértelmeződik (átkereteződik), főbb pontjai a megtérés felől nézve újraszerveződnek (lásd a megtéréstörténetek vizsgálatait), ezáltal a múltbeli történések egy új jelentésrendszerbe integrálódnak. Ha a megtérésnek ezzel a szűk jelentéssel operálunk csak, akkor vizsgálatunkból teljes mértékben kimarad annak megértése, hogy mit jelent a hívő létmód, annak milyen vonatkozásai vannak a mindennapi élethelyzetekre.

Ennek az átalakulásnak, átértékelődésnek ugyanis csak egy inputja a megtérés-aktusa. A „megtérést” célszerű ezért tágabban, nemcsak vízválasztó értelemben is átgondolni. Ez indikálja, hogy megtérés helyett spirituális fejlődésről beszéljünk. A spirituális

fejlődést és elköteleződést én a megtérésnél sokkal átfogóbb kifejezésnek tekintem, melynek lényegét az egyházi tartalmakra (Istenre, Jézus Krisztusra, a bűnre, a megváltásra, a szent életre és más egyházi tanításokra) vonatkozó jelentések bizonyossága és az ebben/ezáltal közvetített értékek felismerése, valamint az ahhoz normaként való igazodás adja. Ezért az elköteleződés sohasem tekinthető statikus természetűnek, a változás, a fejlődés egyaránt jellemzi. A „hívőként-élés” lényege pont e jelentések gyarapodásában, az értékek növekedésében ragadható meg. Ezt a folyamatot bemutathatjuk annak szemléltetése révén, mit jelent az egyén életében az Istennel/a transzcendenssel való találkozás és a hit gyakorlása során vele folyamatosan fenntartott kapcsolat. A spirituális fejlődés ugyanis ennek a kapcsolatnak lesz a függvénye. Az ember ugyanakkor nem okozója ennek a növekedésnek, de meg tudja teremteni ennek szükséges feltételeit. A kapcsolat Isten-ember között legyen bár privát természetű, mégis kereteit az adott konfesszió határozza meg, melynek az egyén a tagja. Ugyanis legalább annyira mint az érzés ereje, azon is múlik e kapcsolat fontossága, a tökéletesedés óhaja, Isten megismerésének a vágya az egyén számára, hogy mennyire hangsúlyozott ennek értéke az őt körülvevő közösségben.

Az elemzés végett ugyan teszünk a katolikus istentapasztalatok kapcsán egyfajta különbséget a megtérés és a beleszületés révén elköteleződő tagok között, ám azt hangsúlyoznunk kell, hogy mindhárom közösség esetében, ami számunkra érdekes az a spirituális fejlődés fogalmával leírt helyzet, amelyben a vallási tapasztalatok állomásokat, kiemelten kezelt helyzeteket jelentenek.

Ugyanakkor fontosnak érzem a különbségtételt, mivel ez a kettősség különféle hívői magatartásmódot szül:

#### ***5.2.1.1.a. Hitrejutás beleszületéssel***

A hívőknek ez a csoportja a hit megszerzését egy folyamatként írja le, amely a környezet hatására, legtöbb esetben beleszületés és az öröklött minták belátása, elfogadása révén jön létre. Ezekben az esetekben hangsúlyosabban jelenik meg az elsődleges szocializációs ágensek (családi kapcsolatok: szülők, nagyszülők) valamint az egyház szerepe az istenkép és az Istenről kialakított tapasztalat formálódásában. Ezeknél a tagoknál dominánsabb a vallásos, közösségi életben való részvétel, a

közösség jelentette élményekre, egyházi gyakorlatra, mint istentapasztalatokra való hivatkozás. Ez együtt jár azzal, hogy ezekben az esetekben háttérbe szorul, némely esetben fel sem merül az ilyen konkrétizált személyes állásfoglalás szükségessége. Az ebben a csoportban megélt istentapasztalat nagyon sok esetben megfeleltethető azzal, hogy a hívő vigaszt és segítséget kap, amiket Istennek tulajdonít, anélkül, hogy az istentapasztalás személyes jellege tudatosulna számára.

#### **5.2.1.1.b. Hitrejutás megtéréssel**

A másik csoportba azok tartoznak, akik számára egy megtérés-szerű fordulat konstatálható, erről be is tudnak számolni. Ez tényleges változást, sok esetben radikális fordulatot jelent az életükben, melynek az esetek többségében fizikális kísérőjelei vannak. E témának kimerítő szakirodalmi feldolgozása van, tekintve a „megtérés”-problematika tematizálódását az új vallási mozgalmak (szekták-kultuszok) megjelenése kapcsán.

Ha áttekintjük, hogy a megtérés, illetve a folyamat-jellegű hitrejutás vonatkozásában milyen szocializációs minták érvényesülnek 3 fő típust különíthetünk el.

1. Az elsődleges szocializációban meghatározott keretek érvénybetartása mellett történő istenkeresés (tradícióhoz hű keresés, a meglévő keretekben felismert Isten)
  - megtéréses tudatosítással
  - megtérés nélkül, a folyamat-jelleg hangsúlyozása
2. Az elsődleges szocializációban meghatározott keretekkel radikális ellentétben történő istenkeresés. Ide sorolom azokat az eseteket, melyben nem hívő, ateista család gyermeke válik istenkeresővé.
  - kizárólag megtéréses tudatosítással
3. Az elsődleges szocializációban meghatározott keretektől eltérő minták mentén történő istenkeresés. Ide tartoznak azok a hívők, akik az elsődleges szocializációt meghatározó vallási mintákat más, de szintén vallási jellegű mintákra cserélik (történelmi vallást új vallási mozgalomra cserélők, vagy fordítva új vallási mozgalmat történelmi vallásra cserélők - bár ez utóbbiak száma csekélyebb).
  - megtéréses tudatosítással, de az átlépés jelöltsége után a folyamat-jelleg hangsúlyozódik.

Az elemzésben az istentapasztalatok vizsgálatánál e fenti szempontokat igyekeztem érvényesíteni azáltal, hogy a katolikus hívek esetében külön jelöltem azt, hogy a megtérés tudatosítással, vagy a folyamat-jelleg hangsúlyozásával történt-e. E szerint ezt a célcsoportot e különbséget kezelve két részre osztottam.

A tanítás közösségét a Pálos-misékben, valamint abban láttam, hogy ezek az emberek diákként, majd ifjú felnőttként ugyanabba hittancsoportba jártak, így alapvetően azonosak voltak azok a személyek, akiktől a katolikus hittartalmakat hallhatták.

Azt gondolom, hogy míg a Római Katolikus Egyházzal elégségesnek bizonyult a kutatásban az „analitikus közösségképzés” problémáiról beszélni, addig a most következő két közösség: a Keresztény Advent Közösség és a Hit Gyülekezet esetében ez nem elég. A Római Katolikus Egyházhoz, ma, aki ezt a dolgot itthon olvassa, valahogy mindenképpen viszonyul. E viszonyulását meghatározhatják egyéni élményei, a hírek, amiket az egyházzal hallott, az egyház közéleti megmutatkozása, vagy bármi más, de egy biztos, hogy legalábbis tud némely dolgot azáltal, hogy ebben a kultúrában él. Más a helyzet a másik két közösség esetében. Nem evidens a róluk való tudásunk, illetve ezt a tudást alapvetően az határozza meg, hogy őket a mai közvélemény szektának (illegitimnek) gondolja. Mivel a média révén számunkra elérhető kép kevésbé árnyalt és viszonylag kevés idő telt el a társadalmi nyilvánosságban való „részleges”<sup>89</sup> megjelenésük óta, ezért szükségesnek tartom egyfajta leíró bemutatásukat.

---

<sup>89</sup> A Hit Gyülekezet leginkább a „Vidám Vasárnap” című műsorral került be a társadalmi nyilvánosságba, amely adás a ATV-n vasárnap délelőtt nézhető, valamint a Hetek c. lap is e közösség nevéhez kötődik. A Hit Csarnokot (Budapest) kevesebben ismerik már, valamint azt a vitát, ami Bartus László (volt Hit Gyülekezetes tag) leleplező könyve: Fesz van (1998) és Németh Sándor között zajlott (a visszaválasz egyébként Németh Sándor meglehetősen vaskos Hit botrányai című könyvében olvasható). E nyilvános megjelenések előtt erről a közösségről kizárólag a „szektákat” veszélyesnek bemutató lapokból, egyházi kiadványokból értesült az olvasó, illetve az informális kapcsolatok révén (például egy barátról, vagy annak gyermekéről hallotta, hogy megtért). A Keresztény Advent Közösség nyilvános megjelenése egészen más típusú. Őket a nyilvánosság bizonyos előadássorozatokból (kiemelkedő e téren Reisinger János művészettörténeti-irodalmi előadásai), valamint filmklubokból ismerheti, de nagyon sokan vannak azok, akik betévedtek már egy „adventista” könyvesboltba vagy vegetáriánus étterembe, esetleg valamely életmódtáborukba (Bozsza ezek közül a legismertebb). A közösség a mai napig azonban a szélesebb nyilvánosságot nem igényli, s a baráti szálak azok az elsődleges kapcsolatok, melyek révén a közösség növekszik.

### 5.2.2. Keresztény Advent Közösség

*Keresztény Advent Közösség*, mára inkább már felekezetnek számító a 20. század eleji magyarországi vallási megújuláshoz tartozó, neoprotestáns, nem karizmatikus közösség, ahol az élmények hangsúlyozása helyett az istenmegismerésben a Szentírás-ismeret és tanulmányozás áll központi helyen.

A közösség megalakulása az amerikai William Miller nevéhez kötődik, akinek számításai szerint 1844-re volt tehető a Jézus visszajövetele. A közösség a világvége várására tekintettel kapta az adventista nevet. Azonban a világvége nem következett be, számos híve csalódottan hagyta ott a közösséget, de stabilan maradt egy mag, mely továbbra is imádkozó közösséget alkotott. A közösség amerikai misszionáriusok közvetítésével érkezett meg a kontinensre. 1874-ben küldték Európába első misszionáriusukat, John Newish Andrest, majd 1885-86 között újabb misszionáriusok érkeztek. 1895-ben Kolozsvárott keresztelkedett meg az első magyar adventista, Rottmayer János. Az adventistákat tömörítő világszervezet a General Conference 1898-ban a német származású John F. Huenergardot küldte hazánkba misszióra. 1900-ra Magyarország misszióterületté vált. 1912-re jött létre a Duna Unio (vö Vankó és mtsai 1995). A közösség az 1920-as években az akkori szellemi megújulás egyik aktív közösségének számított.

A kommunista időszakban a közösség földalatti mozgalomként működött, lakásokba jártak össze titokban. 1975-ben a közösség egy szakadást élt meg, melyben különváltak a Hetednapi Adventisták a Keresztény Advent Közösségtől. A szakadást követően körülbelül 30 fős kis csoportot alkottak. Lakásokban, továbbra is illegálisan gyűltek össze istentiszteletre, imádkozni, Bibliát-tanulmányozni. Az 1989-es év számukra is nyitást jelentett, a szabad vallásgyakorlás lehetőségét. Ma Pécsett a Keresztény Advent Közösségnek kb. 50 tagja van. Ez utóbbi közösség tagjaival készült az interjú.

A közösség teológiai főiskolája a Scola Scriptura, elnevezésében is utal arra, hogy a közösség kiemelt helyen kezeli az írások értelmezését. Istentiszteleti alkalmon túl az egész szombatot az Úrnak szentelik, bibliértelmezéseket tartanak délelőtt és délután,

külön a gyermekek és a felnőttek (férfiak egyes esetekben külön). Mivel nem karizmatikus a közösség, így a Szentlélek munkáját az értelmi vezetésben, útmutatásban, az írások megértésében látják, nem pedig élményszerű események gyülekezeti vagy egyéni szintű történtén. Jól kifejezi mindezt, hogy zeneileg a közösségben nagyon egyszerű dallamvezetésben írt énekeket énekelnek, ezek többsége az 1500-as évekből származó református zsoltárkönyvből való, s kizárólag harmóniumos kíséret az, ami megengedett. A dob, gitár elutasítják, azt mondják olyan érzelmeket keltenek ezek, melyek elterelik a figyelmet Istenről, összekeverve a zene ütemessége révén előálló élményt magával az istentapasztalattal. (Ebben igencsak ellentétes a hatalmas zenei apparátust működtető, minimum 10 fős Dicséret-szolgálattal rendelkező, hangosítással és komoly hangszerapparátussal dicsőítő Hit Gyülekezetétől, s a gitáros (néhol fuvalás és hegedűs) miséket tartó katolikus közösségektől). Szombatot tartva nem veszik fel a munkát, nem mennek iskolába a gyerekek, ezért sok üldöztetés érte őket. Sorkatonai szolgálatot se vállaltak vallási meggyőződésükre hivatkozva. A megtérést (csatlakozást) követően vízkeresztségbe részesítik a tagokat, melynek feltétele a lelki-felkészülés és szellemi érlelődés, valamint a közösségi alkalmak rendszeres látogatása. A vízkeresztséget meghatározó eseménynek, az elköteleződés aktusának tekintik a közösségben. Ez ünnep a bemelegítő és a közösség számára is, az egyén kijöve a vízből (medence, uszoda, tó – országos szinten összerendezve zajlanak a bemelegítések) egy ígét kap a Bibliából ajándékba, melyet életére vonatkozóan meghatározónak tekint. Másik kiemelt alkalom a negyedévente történő úrvacsora, mely két szín alatt zajlik, megkülönbözteti őket a többi közösségtől az, hogy az úrvacsora lábmosással kezdődik.

Hierarchikusan a gyülekezet felszentelt lelkészekből, felszentelt vénekből és tagokból áll. A felszentelt lelkészek feladata, hogy városról városra járva hirdessék az evangéliumot, szombatonként prédikációt tartva. A létrejött közösségek életének szervezése a vénak feladata, akik presbiterei az adott közösségnek. A gyakorlatban azonban a lelkészi és a vén feladatkör gyakran ugyanarra személyre hárul. A lelkész személye az adott város gyülekezetének a meghatározója tud lenni, éppen ezért a gyülekezet tagjai számára is folyton kihívás, hogy a lelkészeket időről-időre (2-3 évente) más városba hívják/küldik, így az ő és családjuk élete folyamatos vándorlás és gyülekezetépítés. A gyülekezet lelkészeit a Scola Scriptura Főiskolán képzik. Ez egy államilag elismert felsőoktatási intézmény, amely nyilvános, így nem gyülekezeti,

vallásilag nem elkötelezett hallgatók is járnak oda. A közösség lelkszeinek jelentkezése a főiskolára viszont meghívásos alapon működik.

A gyülekezet életének meghatározója az értelmező hozzáállás a Bibliához. Tanaikat a főiskolai jegyzetekből, illetve vezetőikkel készített interjúkból igyekeztem rekonstruálni. Ugyanakkor fontosnak tartom, hogy megismerjük ennek a közösségnek transzcendenshez való viszonyulását, vizsgálva azt, hogy milyen tanítások azok, amelyek központilag befolyásolják a gyülekezeti tagok szemléletét. Kiválasztásomat az indokolta, hogy a Hit Gyülekezet érzelmi/élmény-centikus hitfelfogásához képest, az adventista tanok atekintetben sajátosak, hogy minden középpontjába az értelmet teszik. A belső embernek három összetevőjét különítik el: 1. az értelem vagy öntudat, 2. a lelkiismeret vagy erkölcsi ítélőképesség, 3. a szabad választás vagy döntési képesség (vö Vankó 1994 81). Abból indulnak ki, hogy a „nousz vagy dianoia kifejezés szűkebb értelemben használatos az Újszövetségben az *értelem* vagy *öntudat* jelölésére. Az öntudat és istenképűség legelső, döntő feltétele, nélküle elképzelhetetlen a lelkiismeret és a szabad döntési képesség is, az értelem azoknak is hordozó alapja” (im 82). Az a képesség, hogy az ember tud magáról az alapja az Isten-viszony felismerésének. Ezért a gondolkodás fejlesztése Istenhez viszi közelebb az embereket, mert segít nekik abban, hogy felismerjék Isten jelenvalóságát. Az értelemhez tartozó a „felfogóképesség (a tények, illetve azok lényege megragadásának a képessége)..., az ismeretek raktározásának képessége, az emlékezet vagy memória, a következtető-, érvelőkészség és a képzelőerő is, tehát az értelem összes logikai és intuitív képessége” (uo). Vallja, hogy az ember nagyon érzékeny lelkiismerettel bír, melynek működése az emberben mindig igényli, hogy valamilyen normához, alaptörvényhez legyen mérve. Számukra Isten Igéje ez a mérce. Az embert antropológiailag olyan teremtménynek feltételezi, melynek lelkiismerete „adottságként hozzá van igazítva a hiteles erkölcsi mértékhez, Isten törvényéhez”, de a szabad akarata révén dönthet lelkiismeretével ellentétben. A jellemet Vankó szerint – a Biblia „szívbe írt törvénynek nevezi” (im 86). Az érzelmeket az értelmi tevékenység kísérőjelenségeinek tekintik.<sup>90</sup> Így ír: „A megváltás evangéliumát elfogadó ember egyik legfőbb feladatává válik, hogy érzelmeit a

---

<sup>90</sup> A lelkiismeret működéséhez sorolják: a félelem, bánkódás, öröm, békesség érzését. A döntések meghozatala vagy halasztása szintén érzelmekkel kapcsolódik össze: nyugtalanságot, feszültséget, idegességet, megkönnyebbülést, vagy megnyugvást szül. És a testi tevékenység és állapot szintén megnyilvánulhat érzelmekben: fájdalom, éhség, szomjúság, fáradtság. A lelki tevékenységet kísérő érzelmeket magasabb rendűnek tartják, mint a testieket, melyeket alacsonyabb rendű, vagy ösztönös érzelmeknek neveznek. (vö Vankó 1994 90-91)



megtisztult értelem és lelkiismeret ellenőrzése alá helyezze” (im 105). A megtért ember ezért azon munkálkodik gondolatait és érzelmeit „Isten alá rendelje”. Ez pedig az aktív Biblia-tanulmányozás révén érhető el. Magát a bűn fogalmát is a „gondolkodóképesség és az erkölcsi ítélőképesség elhomályosulásaként” határozzák meg. Ha valaki megtér, „akkor ugyanaz a Lélek költözik a szívébe, aki Krisztusban is lakozott, aki földi életében őt is a törvény betöltéséhez segítette” (im 129). Ez úgy lehetséges, ha „meghalljuk és felfogjuk Isten szeretetét” (im 137), azaz ha értelmi belátásra teszünk szert. Kiemelten hangsúlyozzák azt, hogy a megtérésre a metanoia újszövetségi kifejezés utal, ami nem mást jelent, mint „a gondolkodásmód megváltozása, megfordulása” (im 147)

Azt gondolom, hogy a fentiekből jól látszik, hogy a közösség tagjai számára az értelmi megvilágosodás áll a központi helyen az Isten-ember kapcsolatot tekintve<sup>91</sup>. Annak belátása, hogy ez a viszony egy tudatos döntésen, nem pedig érzelmi hullámvázokon (jó vagy rossz érzéseken) kell, hogy alapuljon. Az Ige, a Biblia az értelmet érinti meg, a Szentlélek munkájának pedig azt tartják, hogy forgassa bennük az ígét (im 154). A megtérés tehát elsődlegesen értelmi<sup>92</sup> folyamat. Ebbe a vonulatba tartozik bele elsődleges evangélizálási formájuk, a népszerűsítő előadás-sorozatok tartása országszerte.

---

<sup>91</sup> „Isten az ő Igéjének kijelentéseivel zörget a tudatunkban, amelyek elénk tárják azt az elfelejtett tényt, hogy Isten a mi Atyánk, tőle vagyunk, és a szeretet-törvény betöltése az igazi életformánk és eredeti rendeltetésünk.” (Vankó 1994 154)

<sup>92</sup> Ellen G. White, az a teológus írójuk, akire a legtöbb hivatkozást hallottam a gyülekezetben. Nem volt olyan prédikáció, bibliamagyarázat, ahol ne szerepelt volna tőle egy-egy idézet. Könyvei, prédikációi a Biblia mellett, meglátásom szerint egyenlő mértékben forgatottak. Tőle való a megtérésre vonatkozó fejtegetés, melyet Vankó Zsuzsa idéz (1994 156): „Egyesek életében – néha teljesen észrevétlenül – lassan-lassan olyan benyomások keletkeznek, amelyek Krisztushoz vonzzák őket. Ezeket a benyomásokat az ember rendszerint az elmélkedés, a Szentírás olvasása, vagy Isten Igéjének hallása által nyeri. Amikor azután az isteni befolyás mindig erősebb és közvetlenebb lesz, és a lélek végül hirtelen és örömmel adja át magát Istennek. Sokan ezt hirtelen megtérésnek nevezik, pedig valóban Isten Lelke hosszú és türelmes munkálkodásának a következménye. A szél maga láthatatlan, de hatásai láthatóak és érezhetőek. Így nyilatkozik meg a Szentlélek munkálkodása is a megtért lélek minden cselekedetében”

### 5.2.3. Hit Gyülekezete

A *Hit Gyülekezete*, 1970-es évek végén született új vallási mozgalom (intézményesedett szekta a Niebuhr-i kategóriarendszer alapján) ma az egyik nyilvánosan is elérhető élményvallás, mely különös hangsúlyt helyez az Isten (Szentlélek) megtapasztalhatóságának hirdetésére.

A pártállam idején ezt a közösséget kiemelt politikai ellenőrzésnek vetették alá. Sokáig megtagadták tőle a gyülekezetként való elismerést<sup>93</sup>, alkalmain gyakoriak voltak a rendőrségi zaklatások. Ezért 1982-ben a gyülekezet megpróbálta az Isten Gyülekezete nevű nemzetközi pünkösdi misszió részeként elfogadtatni magát, amelyet 1984-ben törvényes egyháznak nyilvánítottak, majd később megszüntették és csak pár fős csoportokban egzisztált. Németh Sándor vezetésével e gyülekezet neve alatt szerveződtek újjá. Politikai alkuknak eleget nem téve a 1985. január 4-én Németh Sándorék kilépnek és megszakítják kapcsolatukat az Isten Gyülekezetével. „Az új elnevezés – Hit Gyülekezete – tömör, felekezetiességet kerülő jellege mellett utal az úgynevezett ’hitmozgalomra’, amely Kenneth Hagin amerikai bibliatanító és prédikátor szolgálata körül bontakozott ki. Hagin főként a hit témájában hozott forradalmi megújulást a II. világháború utáni pünkösdi-karizmatikus mozgalomban. Hatása – különösen Bibliai hit című könyve által – meghatározó jelentőségű volt a Hit Gyülekezetére, Derek Prince-éhez mérhetően.” (forrás: Szemelvények 1999).

E szellemi alapokat követve a gyülekezet vallja a karizmák (nyelvekenszólás, nyelvek magyarázata, gyógyítás) Apostolok Cselekedeteiben leírt történéseinek megvalósulását napjainkban is. 1989-ben már hivatalosan bejegyzett egyház, melynek tagsága egyre növekszik<sup>94</sup>. A közösségben felülreprezentáltak a közép- illetve felsőfokú végzettségű értelmiségiek (részletes bemutatása Horváth 1995), valamint a férfiak-nők aránya

---

<sup>93</sup> Miklós Imre, az ÁEH elnökének levele Németh Sándornak 1984. december 20-án: „A hozzám érkezett panaszok alapján megállapítottam, hogy a megalakulni kívánt vallásfelekezet szertartásai, a tervezett szervezet tevékenysége a fennálló törvényekkel és közérkölciséggel ellentétben áll. A csoport erőszakos fellépésével zavarja a törvényesen elismert felekezetek működését. A befolyása alá került személyeket lelki kényszer alkalmazásával szembeállítja családjukkal, és elszakítja őket munkahelyüktől, választott hivatásuktól. [...] A Minisztertanács Elnökének felhatalmazása alapján tájékoztatom, hogy jelen levelem egyben válasz a hozzá írt 1984. november 6-ai panaszbeadványukra, valamint más állami és társadalmi szervekhez küldött nyilatkozataikra” (Szemelvények 1999)

<sup>94</sup> 20 éves fennállásakor már 40.000 főnél több a tagsága, és sok azoknak a száma, akik szimpatizánsként vesznek részt alkalmain.

meglehetősen kiegyensúlyozott (korábban a férfiak felülreprezentáltságát mutatta). Míg a kezdetek szorosan kötődtek néhány fiatal kereső tevékenységéhez, s maga a gyülekezet is az első időben főként a fiatalok körében volt népszerű, ma, elmondható, hogy tagjai között szép számmal található az idősebb generáció és felnővekedik a második generáció is a gyermekekben<sup>95</sup>. A gyülekezet dinamikus fejlődésének mutatója az 1998-ban átadott Hit Csarnok<sup>96</sup>, ahol a rendszeres istentiszteleti alkalmak és programok zajlanak. Korábban a kezdeti budaörsi helyszínt kinőve, rendezvényeiket a Vasas III. kerületi, Folyondár utcai sportszarnokában – az országos találkozóikat pedig a Budapesti Sportszarnokban<sup>97</sup> – tartották. Országsszerte számos közössége működik a nagyobb városokban, településeken. 1990 áprilisában a parlament elfogadja a lelkiismereti és vallásszabadságról szóló törvényt, még azon év május 9-én a gyülekezet megállapítja hittudományi főiskoláját (Közép-Kelet Európai Bibliaiskola néven). Az államilag elismert akkreditációt azonban csak 1999-ben nyeri el az akkor már Szent Pál Akadémiának nevezet iskola. Ebben szerepet játszik az 1991-1994 között egyre erősödő szektaellenesség, amely akkoriban elég nagy teret kap a médiában. Mivel a Hit Gyülekezet evangélizálási módjai erősen kapcsolódtak a nyilvánossághoz, a gyülekezet vezetőségében egyre erősebben ver gyökeret az a nézet, hogy más közösségek helyett is őket állítják pellengérre. Az antikultuszos megmozdulás a maga sajtójával komoly gondot okoz a közösségnek. E vádak közül a legerősebbek a szertartás módjait, a gyülekezet vezetőjének abszolút engedelmességet, a családellegenességet, valamint a tized szokásrendjét (sokat cikkeznek arról, hogy anyagi vállalkozás áll-e a gyülekezeti tevékenység mögött) hangsúlyozzák. A gyülekezet e vádakra nyilvánosan kevésszer reagál, de a kapusszolgálat felállításával lezárta az őket kutatók és az újságírók irányában. Hosszú ideig ez az irányvonal határozza meg hozzáállását a megfigyelhetőséghez.

---

<sup>95</sup> 1997-ben a Hit Gyülekezet megalapítja közoktatási intézményét: a Bornemissza Péter Általános Iskola és Gimnáziumot, mely abban az évben 350 diákkal kezdi meg a tanévet.

<sup>96</sup> „A másfél milliárd forintból épült, 11 ezer négyzetméteres többfunkciós objektum elsősorban a Hit Gyülekezete hitéletét szolgálja, emellett pedig kiválóan alkalmas közcélokra, sportversenyek és kulturális események lebonyolítására is”. A komplexumot a Gyülekezet 1994 novemberében vette meg, átadására pedig 1998. szeptember 7-én került sor. A megnyitó istentiszteleten, két karizmatikus prédikátor tartotta a főszónoklatot: Rodney Howard-Browne és az indiai származású Mahesh Chavda.

„A Hit Csarnok a Hit Park névre keresztelt terület legnagyobb létesítménye. Alapterülete 11 ezer négyzetméter, a lelátókon 3400 ülőhely található. A 2800 négyzetméteres küzdőtérén két kosárlabdapálya fér el, vagy 4500 széknek adnak helyet” (in Szemelvények 1999)

<sup>97</sup> 1995-ben 25 teltházas istentiszteletet tartottak a Budapesti Sportszarnokban (forrás: Szemelvények 1999)

A kritikai szál egyik vonulatát adja az, ahogy a gyülekezet a karizmatikus, illetve új pünkösdi hagyományokba illeszkedik (a Szent Szellem megjelenéseként számontartott jelenségek sokak számára idegennek tűnnek vagy éppenséggel csodálkozást keltenek). Tanításait ugyanis alapvetően a karizmák működésére és annak a jelen korban betöltött hatásának bemutatására alapozza Németh Sándor, a gyülekezet alapító vezetője. A gyülekezet a megtérés általi megigazolást hirdeti, s bemelegítéssel (teljes víz alá merítéssel) kereszttel. Tagjaik rendszeresen olvassák a Bibliát, illetve rendszeres látogatói az összejövetelnek, melyek heti rendszerességűek. A gyülekezeti élet alakulásában meghatározó a két nyilvános alkalom, melyek közül az egyik „belső”, azaz csak tagok számára nyitott. A tagságát a Hit Gyülekezete evangélizációval szerzi, ami a tagok számára plusz elfoglaltságot jelent, valamint a külön kisközösségi alkalmak, melyek szintúgy heti rendszerességűek. Az evangélizációra hangsúlyt helyezve jelentkezik az ATV-n a gyülekezet vasárnapi istentiszteletével, melynek Vidám Vasárnap a címe. Ezen kívül kiadója a Hetek című közéleti hetilapnak is<sup>98</sup>. A gyülekezet politikai elköteleződéséről<sup>99</sup> több ízben lehetett olvasni.

### 5.3. A kutatás céljáról

A kutatás elkészítésével az volt a célom, hogy a dolgozat első felében bemutatott elméleti keretet (a szakrális kommunikációelméletet) teszteljem. Ezért nem volt számomra lényeges a merítés reprezentativitása, sem pedig az, hogy az egyes közösségekről kimerítő elemzés elkészítésére vállalkozzam, éppen ezért tekintettem el az idő-tényezőjétől is. Azt gondolom, a lényegét ennek a vizsgálatnak az adja, hogy bemutassam, a szakrális vizsgálata milyen területeken gondolható el és azokon milyen

---

<sup>98</sup> 1997 őszén „a vezetőség megbeszélésein egyre határozottabban fogalmazódik meg az az elképzelés, hogy a gyülekezet belső, hitéleti jellegű lapja, a Hit Info helyett egy országos közéleti hetilapot kellene létrehozni, amely a bel- és külföldi eseményeket a bibliai világnézet alapján dolgozná fel. Ez a közösség tagjainak jobb tájékoztatása mellett a Hit Gyülekezetének a társadalommal folytatott hatékonyabb kommunikációjához is hozzájárulhatna. Nyilvánvalóvá vált ugyanis – és külsős médiaszakemberek is jelezték –, hogy a gyülekezet iránti érdeklődés arányaiban nagyobb, mint a vele kapcsolatban hozzáférhető információ mértéke, és az is téves ítéletalkotáshoz vezethet a társadalomban. Novemberben megszületik a végső döntés: a Hit Infót megszüntetik, és helyette Hetek néven országos közéleti hetilapot alapítanak, melynek Németh Sándor a főszerkesztője.” (forrás: Szemelvények 1999)

<sup>99</sup> „1988 őszén a Jurta színházban megalakul a Szabad Demokraták Szövetsége. A párt a Szabad kezdeményezések Hálózata nevű szervezetből – amelynek alapításában a gyülekezet egyes vezetői szintén részt vettek – alakult meg, heves viták közepette. Mintegy 3-400 „budaörsi” van jelen a rendezvényen, ahol szavazatuk döntő súllyal esik latba a párttá alakulás mellett, sőt a név kiválasztásában is.” (forrás: Szemelvények 1999) Az 1994-es kampányban több gyülekezeti tag is indul az SZDSZ színeiben, a tagok aktív kampányt folytatnak az utcákon. A Hit Gyülekezetének és az SZDSZ összefonódásairól részletesen ír Bartus László Fesz van című, 1999-ben megjelent könyvében.

eredmények várhatók. A vizsgálati terep véleményem szerint tágítható a továbbiakban mind elemzésbe bevont fogalmak (pl. a bűn, megtérés, közösség) és tartalmak (pl. a prédikációk szövegelemzése, a bizonyágtevés mint műfaj), mindpedig a közösségek tekintetében is. Erre a bővítésre a dolgozat keretei nem adtak lehetőséget.

A kutatási anyag három próbafűrást foglal magában:

1. Az *Isten megtapasztalhatósága – tipológia* címen az istentélmények komparatív elemzését találja az olvasó. Felállított tipológiám három típusba sorolja a hívők életében felbukkanó tapasztalatokat: jelenlétes, csodás, liturgikus. Ezek közül az egyik, a jelenlétes tapasztalat részletes bemutatására vállalkozom e dolgozat keretei között. Szemléltetve a modell relevanciáját az ilyen típusú vizsgálatokban. Ugyanakkor az egyes közösségeket összehasonlítva e típusok releváns jegyeit vetem össze.
2. Az *Istenképek* fejezetben a transzcendensre (konkrétan a három személyű Istenre) vonatkozó kifejezések és jellemvonások előfordulási statisztikái, valamint kvalitatív sajátosságai alapján vizsgálom, hogy e három közösségbe tartozó hívő emberek milyen képpel rendelkeznek Istenről, s ez a kép mennyire tekinthető közösségspecifikusnak.
3. Majd végül Az *istentapasztalás terminológiája* fejezet egy tartalomelemzést mutat be. A Hit Gyülekezetének sajtóján keresztül vizsgálom és vetem össze a cikkek hatását a hívők fogalmi készletére vonatkozóan. Azaz, hogy a közössé tett tudás (fogalmi apparátus), hogyan szűrődik be és határozza meg később a gyülekezeti tagok kifejezőkészletét. Ez tulajdonképpen a legitimációs eljárások vizsgálatát jelenti.

## **HATODIK RÉSZ**

---

### **AZ ELEMZÉS**

## 6.1. Isten megtapasztalhatósága – tipológia

Az elméleti részben arról volt szó, hogy minden vallásnak vannak fogalmai és ismeretei, melyek a transzcendensre vonatkoznak. A hívő ember számára ezáltal egy olyan valóság leírására van mód, melyet magára és közösségének többi tagjára nézve érvényesnek ismer el. A transzcendensről például azáltal tud, hogy meg tud nevezni érzéseket, helyzeteket, melyekben az, hatással volt rá, illetve meg tud nevezni, részese tud lenni, olyan aktivitásoknak, melyek elsődleges célja a transzcendens elérése. Az első esetben a transzcendens jelenlétét vagy beavatkozását (ezt hívtuk korábban mutatkozásnak) észleli. *Az egyén oldaláról nézve* ez a mutatkozás a konstatálás szintjén jelenik meg, ami egy észlelet címkézését jelenti: transzcendens tapasztalatot. A vallási tapasztalat nem más, mint egy érzés, egy észlelet, melyet annak átélője valamely szakrális felkészültség mentén a transzcendens mutatkozásaként interpretál. A második esetben *a közösség oldaláról nézve*, azt látjuk, hogy vannak olyan helyzetek, melyeket a közösség éppen azért tart fenn, mert ezek alkalmasnak tűnnek a transzcendens elérésére. Legtöbbször a közösségi tevékenység olyan formáit értjük alatta, mint amilyenek a liturgia elemei, a különböző szertartások. Ezek a formák nem mások, mint „emberi iparkodások a transzcendens elérésére” (Horányi). Ezt a tevékenységet nevezzük konstituálásnak.

A dolgozatban e ponton teszek egy szűkítést, továbbiakban a transzcendens tapasztalatok sajátos formáját az istentapasztalatokat vizsgálom, ahogy ez az általam kiválasztott közösségeknél (zsidó-keresztény kultúrkörön belül) megjelenik.

Analitikus szempontból az istentapasztalatok három fő típusát különítem el (ezek a kategóriák az általam végzett empirikus kutatásból származnak).

- *Jelenlétes tapasztalat*: arról szól, hogy az egyén valamely konkrét szituációban Isten jelenlétét (nem feltétlen jelenés, vagy misztikus egyesülés értelmében, de azok is ebbe a csoportba tartoznak) megtapasztalja. Ennek a jelenlétnak hordozója számára egy érzés, melyet Istenre mutatóként azonosít. Az érzés közvetlenül utal Istenre, nehezen verbalizálható. Kapcsolat Isten és a tapasztalat között: szimptomatikus.

- *Beavatkozási tapasztalat*: magában foglalja azokat a helyzeteket, melyek az egyén számára csodás kimenetelűek (több mint véletlen), mely csodás kimenetet az egyén Istentől származónak tart<sup>100</sup>. A beavatkozás közvetetten utal Istenre. Kapcsolat Isten és a tapasztalat között: szimptomatikus. A beavatkozási Istentapasztalatok jellemzője, hogy mindennapi helyzetekhez köthetők, funkciójuk a megsegítés, megerősítés. A hívők ezeket sorolják a ma megtapasztalható „csodák” közé. Ezek a narratívák viszonylag jól elmondhatók, és értelmezhetők az egyén számára. Ennél a megtapasztalás-típusnál lényeges az értelmezés megalkotása, hisz ezekben az esetekben az értelmezésben ragadható meg miként vonatkoztatható a tapasztalat Istenre. Azaz az Istentapasztalat érvényessége a mozgósítható értelmezési kerettel szoros kapcsolatban van. Ez a tapasztalat-típus annak a kérdésnek a vizsgálatát foglalja magában, hogy mit tekintenek az adott közösség tagjai csodának, és ez miről ismerzik fel. Olyan narratívák képezik itt az elemzési egységeket, melyben bizonyos körülmények alakulása mögött, helyzetek értelmezésében a hívő ember a transzcendens intencionalitását (Istenének tevő szándékát) feltételezi. Éppen ezért ezek az esetek sokkal inkább kötődnek a hétköznapi helyzetekhez, azaz valamiképpen segítenek rávilágítani arra, hogy hogyan jelenik meg számukra a transzcendens életük más színterein, hogyan fordítódik át a szakrális a „profán” jelenségek magyarázatává, s válnak azok a hívő számára Istenre mutató jellé (hierofániává). Megjegyzendő, hogy e tapasztalati típusba tartozó esetek mutatták a legnagyobb egyezést a közösségek között<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Egyesek szerint a történelem (vagy az egyéni élet történései) véletlenek, emberi akciók következményei, de lesznek olyanok is, akik Isten üdvözítő tervét látják benne. Ez a szándéktulajdonítás a továbbiakban fontossá válik gondolatmenetem számára. Ugyanis a hívő a tapasztalásban valamilyen intenciót tulajdonít Istennek. A kérdés itt az, hogy ez az intenciótulajdonítás min alapul. A tapasztalatokat vizsgálva azt látjuk, hogy bizonyos eseményeket, dolgokat a környezetében a hívő ember Isten cselekvéseként fogja fel, és ezen történések megértése számára azáltal lehetséges, hogy Istennek a tapasztalat tárgyában szándékot tulajdonít, azt feléje irányuló kommunikációnak veszi.

<sup>101</sup> Illusztrálásaként itt most egy példát szeretnék kiemelni.

Katolikus tapasztalatban:

*Ugyanilyen volt, a már sokak által ismert Franciaországi utunk, amikor annyi pénzzel indultunk el, egy kölcsönautóval egy franciaországi életközösségbe, amikor arra se volt pénzünk igazán, hogy csak a benzinpénzből megforduljunk. És Németország közepén, pont félúton defektet kaptunk az autópályán, úgy hogy ronggyá ment a gumi, s idegen környezetben, pénz nélkül, megint csak nem volt másunk, mint hogy Istenhez kiáltottunk. És őt kértük, hogy... Ez két család volt történetesen 4 gyerekekkel. Mielőtt döntöttünk volna bármit is Istent kértük, hogy adjon valami útmutatást. És aki, eget és földet teremtette, teremtsen valami autógumit is, mert az most nagyon kellene. S imádkoztunk, hálát adtunk, hogy nem álltunk fejre, mert ahhoz se kellett nagyon sok.*

*Hálát adtunk, hogy épségben megúsztuk és kértük, adjon valami útmutatást. Imádkoztunk, dicsőítettük Istent. Úgy döntöttünk, hogy a pótkereket felrakva – ami szintén gyalázatos állapotba volt – az első*



- Liturgikus tapasztalat: A vallásos tapasztalat minden vallásban megkapja tartós kifejeződési formáit, ezek bizonyos esetekben megfeleltethetők a tapasztalás aktusával. Ebben a vonatkozásban a kapcsolat Isten és a tapasztalat között: szimbolikus. A liturgiát<sup>102</sup> a tapasztalat intézményesült formájaként határozom meg.

*benzinkútnál lekanyarodunk. Nem tudtuk, hogy ez mit jelent. De úgy gondoltuk, hogy akkor ez lesz. És láttunk egy benzinkúttáblát az autópályán, és le is kanyarodtunk, de eltévedtünk, nem találtuk meg az odavezető utat. De találtunk egy Opel szervizt. Bementünk.*

*Mondtuk, mi járatban vagyunk. Milyen típusú az autó? Mondtuk: Renault. Ezen nem tudnak segíteni, de ha két utcával arrébb megyünk, akkor ott van egy olyan szerviz. Kimentünk az autóhoz és ott láttuk, hogy egy szerelőruhás úr ott áll az autónknál és ott beszélget a másik család tagjaival és meglepett, mert úgy tudtam, hogy senki nem beszél németül. És mire odaértem, azt hallom, hogy magyarul beszélgetnek. Szószó, hogy a magyar rendszámú autót meglátva az egyik szerelő kijött a szervizből. És mondta, hogy a szüleivel települtek át Németországba. Egyébként nagyon jól beszélt magyarul. Megörült a magyar rendszámú autónak és azért jött ki, hogy mi járatban vagyunk. Amikor elmondtuk, mondta, hogy nem dolgozhat saját szakállára mint alkalmazott, de bemegy mindjárt és megnézi tud-e valamit, mert a héten volt ott egy hölgy, aki az összes autógumit lecserélte az autójáról és szerinte, teljesen jó állapotú gumik. De komplett garnitúrát kért, a régieket otthagyta. Megnézte a kerék méretét, bement és kijött két majdnem vadonatúj gumival, ugyanabban a méretben, ami a mi autónkra kell. Átnyújtotta és amikor kérdeztük, hogy mivel tartozunk, azt mondta, hogy örül annak, hogy segíthetett. És átgurultunk onnan a Renault-szervizbe és ott felrakták a két új gumit. Minimális összeget kellett fizetni, mert csak szerelési díj volt, nem kellett megvenni a gumit. És később, amikor 1 hét múlva visszaadtuk az eredeti tulajdonosnak a kölcsönautót, azt mondta, hogy egy kicsit izgult, hogy milyen állapotban kapja vissza, de arra nem gondolt, hogy sokkal jobban, mint hogy odaadta. Na most ez is olyan tanúság arra vonatkozóan, hogy kinek tartozunk hálaadással a dolgokról, és ki az, aki a leghetetlenebb körülmények között is elő tudja teremteni azokat az embereket és azokat a lehetőségeket, amiket, hogyha megfeszülünk, akkor sem tudjuk, mi magunkból, saját erőnkől kiereszokolni, vagy kiprovokálni. Úgyhogy így aztán, mintha a világ legtermészetesebb dolga lett volna, folytattuk az utunkat.*

#### Hit Gyülekezetes tapasztalatban:

*„Másnap elindultunk, de még el sem értünk a hévízi benzinkútig, amikor defektet kaptunk. Nem volt náluk manométer, hogy megnézzék a kerékben a nyomást, s miközben azon tanakodtak, mitévők legyenek, megállt mellettük egy munkásruhába öltözött, trabantos férfi: 'Segíthetek, Doktor úr?' Megoldotta a problémánkat és eltűnt.”*

<sup>102</sup> A liturgiát a katolikus teológia a transzcendens aktualizációjának tekinti, a transzcendens tapasztalat legfőbb keretének. A liturgia tényleges létrejöttével, aktualizációjával kapcsolatban két felfogás szerint lehet gondolkodni. Az egyik esetben a liturgia a transzcendens valóságos jelenlétének megnyilvánulása (minden liturgia maga a mutatkozás), a másik esetben pedig nem más mint egy emlékezés (memoria, anamnézisz), a mutatkozás felidézése, a rá való emlékezés révén. Amikor jelenlétről vagy emlékezésről beszélünk, akkor meg kell említenünk, hogy az sajátos, egy adott közösséget jellemző szimbólumok segítségével történik, mint ahogy az is közösségfüggő miképp gondolják el a transzcendens aktualizációt. Innen válik érthetővé, hogy a liturgiával foglalkozó irodalom miért is kezeli kiemelten a hatékonyság, a rituális kivitelezés, és a pontosság kérdését (Gánóczy 2006). Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolása különféleképpen alakul attól függően, hogy melyik oldal mellett tesszük le a voksunkat, nevezetesen, hogy a liturgia miként teszi elérhetővé a transzcendenst: ábrázolja vagy egyúttal meg is valósítja azt? Maga a transzcendens van jelen a liturgiában, vagy a liturgia a transzcendens megnyilvánulásáról való beszéd és cselekedet (azaz szimbólum)? Hogy van jelen a transzcendens a liturgiában?

Nézzük először azt az oldalt, ami a liturgiát a valóságos jelenlét aktualizációjának tartja. Ebből a perspektívából Florenszkij a vallás élményszerűségéről szólva az egyháziasságot nélkülözhetetlen kategóriaként említi (Slesinski 1995 48). S arról beszél, hogy a hívő tapasztalás szoros kapcsolatban van a liturgiával és az egyházi élettel. Ez az elgondolás abból a teológiai inspirációból fakad, mely a Jézus-

---

esemény epifániájává teszi meg az egyházat, azaz annak gyakorlatát nem úgy tekinti, mint egy tanítást, ami a múlt emlékét őrzi, hanem mint szerves és eleven kapcsolatot a transzcendenssel, az Istennel. A hívő a szertartásba bekapcsolódva részt vesz az üdvösség történetében, számára a liturgia szimbolikus eseményként jelenik meg. E vonását hangsúlyozva szoktuk a liturgiát cselekménynek mondani, azt emelve ki, amit a hívő ember tesz általa, s nem azt, amit mondunk, ez utóbbi esetben a szertartásról beszélünk (Armogathe 1996 5). A szimbólum fogalmát a katolikus teológia a hétköznapi értelemről eltérően nem úgy használja, hogy az egy távollevő valóságra utal, hanem úgy, hogy tartalmazza azt, amit jelent („misztikus realitás”). Érdekes, hogy a keleti ortodox hagyomány a hitvallást „szimbólumnak” mondja, ami arra is utal, hogy többet jelent, mint a hittételek felsorolását. (Slesinski 1995 50). A liturgia elsődleges funkciója tehát, hogy közvetlen kapcsolatba hozza a hívőt a transzcendenssel, s mintegy háttere legyen „Isten szavának meghallására” (uo). A liturgia ekként közvetítő közegként jelenik meg a transzcendens és az őt kereső között. Csak mellékesen jegyzem meg ezt a közvetítő szerepet töltötte be a korai illetve a keleti egyházban a kép, az ikonográfia. Slesinski szavaival: „Az ikonosztáz, a képfal a templomban nem válaszfal akar lenni, hanem a találkozás kiváltságos helye, ahol együtt van az égi és a földi rend, ezért a megtapasztalás kiindulópontja lehet”.

A másik felfogásban a liturgia emlékezés eszköze, szertartások együttese. Amit jól kifejez, hogy a héberben a húsvétot 'széder'-nek, azaz rendnek hívták. „A liturgia igazi feladata az, hogy az áthagyományozott jelképeket megfelelő módon kezelje. Úgy, hogy a kortársak azok eredeti jelentését felismerjék és feleletet találjanak bennük saját elvárásaikra [...] A liturgiáról való elmélkedésnek a következőkkel kell számolni: a vallásosság olyan szertartásrendből táplálkozik, amelyet be kell tartani, olyan cselekményekből, amelyek egymásutánját szigorúan figyelembe kell venni” (Armogathe 1996 7). Liturgiáról legelőször a szentmise, az áldozás, a szentségek kiszolgáltatása jut eszébe egy katolikus hívőnek, de lehet liturgiáról beszélni egy keresztútjárás alkalmával vagy közös imádságok esetében is. A liturgikus cselekvés nem egy ember tevékenysége, hanem egy közösségé, erre utalnak például azok a tények, hogy a zsidó tradíció a liturgikus imádság végzéséhez előírt bizonyos számú felnőtt résztvevőt, vagy az a törekvés a katolikus liturgiában, amely a misén ministráns(oka)t állított a celebráló pap mellé, aki(k) adott esetben képviseli a közösséget, ha hívek nem vennének részt a szertartáson (im 9). Ha megnézzünk egy irányelvet a liturgiára vonatkozóan, akkor abban a következőket találjuk: a „liturgia elsőrendű értéke az lenne [...], hogy valamennyi személy (ti. résztvevő) teljesen és hitelesen cselekszik” (Ratzinger 1997 64). Mit jelent ebben a vonatkozásban az együtt-cselekvés? Szertartáskönyvet (közös szertartásrendhez való alkalmazkodást, liturgikus cselekmények egymásutánjának szigorú betartását), szentírási olvasmányokat, a szertartás menetét, közös imákat, ami egységesíti a különböző helyszíneken misén résztvevő katolikus papokat és híveket. Az egyház kifejezés görög eredetije az ekkleszia szó is összehívott közösséget jelöl. A közösséget a hitbeli meggyőződés és a szakrális cselekvések azonossága teremti meg.

A liturgián túl, de ahhoz szorosan köthető módon egy másik közvetítő közegnek tekinthetők a szentségek, amelyek szintén ugyanezt a szerepet hordozzák. Armogathe erről úgy ír, hogy amikor a szentségek révén „a vallás kifejezte viszonyát a születéshez, a szexualitáshoz, a halálhoz, akkor az emberi lét legbensőbb rétegeibe nyúlt bele. A liturgikus cselekmény azt az igyekezetet fejezi ki, hogy az ember érintkezésbe akar lépni egy másik, láthatatlan és mégis felfogható világgal” (1996 6), s ebbéli törekvésében a religio (a vallás) lesz az, ami összeköt. Taft arra a kérdésre, hogy mit nyújt a liturgia a következőképpen válaszolt: „Michelangelo Buonarroti 1513-ban fejezte be a Sixtusi-kápolnát díszítő freskókat. Az ember teremtésének nagyszerű jelenetében Isten a maga életet közlő ujját nyújtja Ádám kinyújtott, de még nem kiegyenesített ujjá felé, és a kettő nem érintkezik. Az egyházi liturgia valójában ezt a két ujj közötti távolságot hidalja át” (1996 10). Taft e példából kiindulva a liturgiában üdvösséget közvetítő kapcsolatot lát Isten és ember között, melyhez a liturgikus esemény adja az alapot. Ő a liturgiát a krisztusi jelenlét aktualizációnak tekinti, amelyben az „üdvösségi kapcsolat lejátszódik és kifejezésre jut”.

Ha megnézzük a különféle vallásokat, azt látjuk, hogy nagyon különböző módokat kínálnak fel tagjaik számára, melyek segítségével a hívek kapcsolatba kerülhetnek a transzcendenssel, és rá vonatkozóan tapasztalatokat szerezhetnek. Taft (1996 10) példáját alapul véve, másként gondolják el, hogy mi található Isten és Ádám ujjá között. Ha e szemléletes példánál maradunk, akkor a religio, az, ami itt összekötő szerepet kap, nem más mint a korábban említett szakrális felkészültség. A liturgia kapcsán is ilyen felkészültségről beszélünk, melyeket az egyes vallások, konfessziók bocsátanak tagjaik rendelkezésére a transzcendens láthatóvá tételére vonatkozóan, így liturgia egy olyan keret, amely a tagok számára a transzcendens elérésére alkalmas. A konfessziók által adott tehát az a liturgiában, közös szertartásban a tagok közti konszenzus megteremtését szolgáló vallási tudás, vagy rituális cselekvés, ami

A liturgiában a szakrális felkészültség a transzcendenssel való kapcsolattartás lehetőségét vagy magát a kapcsolatot jeleníti meg, attól függően, hogy a liturgiában a transzcendens aktualizációjáról miként gondolkodik a közösség. A liturgia tehát a transzcendens elérésének egy sajátos módja. Sajátos azért is, mert alapvetően a transzcendens tapasztalásának közös, communio révén megvalósuló voltát hangsúlyozza. Míg a jelenéses és a beavatkozással tapasztalatokat a közösségi helyszín ellenére is leginkább az individuális keretek jellemezték, addig a liturgikus tapasztalat elsődlegesen közösségi keretek között jön létre. Azaz feltételezi a közösséget, aki a transzcendens elérésére törekszik. Az, hogy egy vallás a tapasztalatok szintjén mennyiben individualista vagy kollektivista szemléletű, azt az egyes közösségek liturgiájának összehasonlító elemzésén keresztül mutatható ki.

Az istenészlelés, vagy tapasztalás problematikája szoros összefüggésben tárgyalandó az istentbizonyosság kérdésével. A transzcendens megtapasztalása azáltal a bizonyosság által lesz azzá, ami, hogy a hívő rendelkezik-e aazonosításhoz szükséges kritériumokkal, melyek révén Istennek ismeri fel, első esetben azt, ami neki megjelent, vagy amit érzékelt. A másik esetben pedig a beavatkozás módja utal előidézőjére, akit „csodás kimenet” okán Istenként azonosít. A harmadik esetben pedig a liturgia, vallási cselekedet azonosítódik istentapasztalatként. A dolgozatban ezért a bizonyosság kérdésének bemutatását a jelenlétes tapasztalatok kapcsán indokoltnak tartottam.

---

a vallási tapasztalatok felbukkanási terepe lesz. A liturgia az adott vallásban résztvevők számára közös értelmező-keretet nyújt, mely az idő folyamán intézményesült. Tudást oszt meg arra vonatkozóan, hogy milyen kritériumai vannak a transzcendens tapasztalatnak (közös tudás), másrészt a transzcendenssel való kapcsolat aktivizálásával a vallási tapasztalatok megjelenésének is keretet ad. Davidson (1981) mutat rá, hogy a vallási résztvevő csak akkor tud szabályos vallási gyakorlatot megvalósítani, ha megelőzően felismerte és azonosította a vallási tapasztalatot. Vagyis a tapasztalatra adott válaszként léteznek a rítusok.

A liturgia az a mód, melynek segítségével elérhetővé és hozzáférhetővé válnak a tapasztalatok, annak függvényében, hogy a liturgiában milyen tapasztalati formák hangsúlyozottak. Éppen ezért a továbbiakban a liturgiáról, mint a tapasztalás módjáról beszélek, oka ennek, hogy a liturgiát olyan szabályozó közegnek tekintem, mely a transzcendens megjelenését tapasztalatokba rendezi és meghatározó abban, hogy mit enged tapasztalatként megjelenni. A liturgia tehát az, ami a transzcendenst kezelni és megjeleníteni tudja. Nem befolyásolást jelent, hanem hozzáférést, a dolgok láthatóvá tételét szolgálja.

### 6.1.1. Jelenlétes tapasztalat

Most következnek azok az empirikus példák, melyek segítségével azt igyekszem bemutatni, hogy az istentapasztalás hogyan és milyen funkciót tölt be az istentbizonyosság megteremtésében individuális és konfesszionális szinten egyaránt, valamint, hogy milyen funkciót tulajdonít a közösség az isteni jelenlét individuális megtapasztalásának. Ebben a tanulmányban a tapasztalatok általam leírt három típusa közül egynek, a „jelenlétes tapasztalatok” működését mutatom be. Ennek interjúkban való tematizálódását úgy szemléltetem, hogy idézeteket hozok a hívek beszámolóiból, s ezekben keresem a közös kapcsolódó pontokat, hogy összevethetővé tessek az egyes leírásokat. Azért tartom fontosnak az idézetek ilyen közlését, mert nem saját gondolataim alátámasztására kívántam idézni belőlük, hanem az olvasó számára is be kívántam mutatni a nyelvi elemzésem keretében szolgáló szövegkorpuszt. Ugyanakkor kiemeléssel jelöltem azokat a kifejezéseket, fordulatokat, melyek számomra a rendezéskor hangsúlyosnak mutatkoztak.

#### 6.1.1.1. A katolikus istentapasztalás jellemzői:

##### 6.1.1.1.a. Megtérés-jellegű istentapasztalat

- Közvetlen isteni jelenlét érzékelése
- metaforája: „kapcsolat”
- Konkrét helyzethez kötött
- Spontán adódó, nem tudatos felkészülés eredménye
- Nem a hagyományos vallási nevelés folytatódó következménye
- Várakozó magatartás
- Erős érzelmi többlet
- Újdonság-érzés
- Új perspektívák

*1., „És nem tudom, de én ott éreztem Hozzá magam közel. S ott abban a kertben, teljesen egyedül. S ott éreztem, hogyha én szólok, akkor Ő válaszol... És ott nem arról volt szó, hogy én kérdeztem, vagy kértem valamit. Hanem arról, hogy megköszöntem. És ez juttatott engem ugye... Hogy ott meg tudtam köszönni hogy milyen jó, hogy még Te is itt vagy még pluszban. És azután ez a 'Te is itt vagy' vált egyre fontosabbá. És utána már egyre többször éreztem, hogy tudom a választ.”*

*2., „S igazából teljesen lényegtelen, hogy mit mondtam vagy mit nem mondtam az Istennek. Vagy, hogy én mit hallottam abból, mit akar nekem mondani. Igazából az volt ott nekem a döntő, hogy ott kapcsolatba kerültünk valahogy egymással. Utána úgy*

átalakult az imádságom, hogy együtt voltam az Istennel. És ez akkor nekem nagyon új volt az életemben. Most nevezhetjük megtérésnek vagy sem. Mindenesetre én akkor nagyon sok mindent megtudtam, éreztem, amit addig nem tudtam. És attól kezdve ragaszkodom hozzá”

3., „S akkor teljesen, egyik napról a másikra ráébredtem, hogy ez így nem megy tovább. Vagy az egyik, vagy a másik irány. És akkor éreztem azt, hogy nem tudok mást tenni. Csak az Istent tudom választani. Hiszek benne, hiszem, hogy van. Nincs más út. Mindent rábíztam. Miután ezt megtettem, kinyitottam a Bibliát. **Éreztem, hogy olvasnom kell a Bibliából.** És ahol kinyitottam, ott a következő állt: Aki kér, kap. Aki keres, az talál. A zörgetőnek ajtó nyílik. És **megérintették ezek a szavak a szívemet. És éreztem, hogy a Biblia lapjain ezekből sorokból, hozzám szól az Isten.** Hogy ez eleven, élő könyv, amin keresztül ma is tud hozzám szólni az Isten. **És akkor tudtam, hogy ezt a választ, amit küldött újabbak fogják követni.** S az elkövetkezendő napokban, hetekben éreztem az Isten közelségét. És éreztem, hogy elkezdte vezetni az életemet. Hogy most már örömmel tudok imádkozni, tudok dicsőíteni, amit addig nem tudtam. És öröm töltött el. Olyan öröm, amit keveset éreztem addig. **Éreztem Jézus Krisztus jelenlétét az életemben. És örömet adott a szívembe. Megérezte velem a szeretetét.**”

4., „Szerettem volna szemtől-szembe találkozni Istennel és az ő jelenlétével. És ez egy olyan alkalmon következett be, amire én nem akartam elmenni. Hidegen mint a jégcsap részt vettem a Szentmisén. És amikor Szentáldozásra került sor, amire ilyen állapotban természetesen nem akartam kimenni, s nem is mehettem volna. Tehát, amikor erre került a sor, elkezdődött egy ének, amit ezerszer hallottam. És ez úgy hangzik, hogy Áldjad én lelkem az Urat...És nagyon csöndesen és nagyon diszkréten szólt ez az ének. Valami akkor egy egészen ismeretlen érzés megmozdult bennem. **És a következő pillanatban pedig találkoztam az Istennel.....Nem tudom elmondani, hogy ez milyen érzés. Egyszerűen lenyűgöző.** S valami olyan, amiben létezni és amiben állandóan élni, az szerintem, úgy körülbelül a mennyországnak a kapuja lehet. **Azt éreztem, hogy az Isten jelen van. Ott van mellettem.** Végig ott volt. Az a hároméves vesszőfutas, amit az ő keresésével töltöttem. Az végig úgy zajlott, hogy én megmásztam a hegyeket, rohantam át az ösvényeken, bozótosokon, folyókon és az Isten pedig győzött lépést tartani velem, nehogy távolabbra kerüljek tőle, mint ahogy azt szeretné. És megmaradhassak az ő jelenlétében. **S akkor úgy éreztem, hogy egy személy áll mellettem, félig mögöttem. De egészen világos volt, világosan kivehető és érezhető volt helyileg is a jelenléte. S valami hihetetlen szeretet áradt belőle.** Olyan szeretet, amit...Akkor kaptam egy olyan képet, hogy egy nagy tepsi közepén egy hangya áll. A tepsi az Isten szeretete, A hangya én vagyok. Az volt ennek a számomra világos képlete, ha szánt szándékkal a legelvetemültebb ember leszek, s azt mondom, hogy az Isten szeretetéből, mint egy rakéta, kilövöm magam, és válogatottabbaknál válogatottabb aljasságokat és gonoszságokat követek el, akkor sem vagyok elég, hogy annyit elkövessek, hogy az Isten ne szeressen. **S ez valami olyan lefegyverző erejű, olyan elképesztő erejű szeretet, amiről itt nem lehet vitatkozni. Nincsenek érvek. Minden elolvad az ember kezéből...Akkor kihullott a kezemből minden érv, és erőfeszítés. Amit ugyan nem bántam meg, de úgy éreztem, hogy igazán semmi közük ahhoz, hogy Istennel találkoztam.** Ezek mind, mint egy hatalmas építmény omlottak össze bennem. És én azt gondoltam, hogy mint a Bábeliek én is várat építék raktam egymásra a gerendákat és másztam és kúsztam és építettem, és megint másztam és kúsztam és megint egy szintet, és még, még, még. S próbáltam közelebb kerülni az Istenhez. Most úgy éreztem, ott állok a földön, s Isten ott van mellettem. S ez a hatalmas építmény mint egy kártyavár dől

össze. És világosan éreztem magam körül, hogy zuhannak le ezek a rönkök, épületdarabok és kövek. És nem töltött el félelem, mert tudtam, hogy nem azért hullanak, hogy engem agyonüssenek és elpusztítsanak, hanem egyszerűen az, hogy mennyi erőfeszítésünkbe kerül dolgokat megcsinálni és ezek mennyire nem fontosak. Na ez úgy végződött, hogy egyszerűen térdeltem – azt hozzáteszem, hogy azért voltak ennek külső megnyilvánulásai, hogy én milyen készséggel mentem oda: térdig érő csizmában voltam, bőrcsizmában, bőrkabátban, lovaglónadrágban – szóval igyekeztem „adni” a külsőségekre és ezzel a rendíthetetlen megjelenéssel **ott térdeltem a templom kövén és sírtam**. És nagyon nem érdekelt, hogy ki lát. **Annyira evidens dolog volt Istennek a jelenléte, annyira erős, és annyira biztonságos, hogyha az egész templom összedől, akkor is ott maradok úgy érzem. Merthogy odaszögezett.** Ez eltartott, időben nem tudom meddig, úgy pár percig, mire az áldozás lezajlott ez az egész elmúlt. Ez az egész találkozás. Viszont a bizonyosság megmaradt.”

5. **„Az áldozással kapcsolatban volt egy ilyen élményem. Ez nem nagyon elmondható. Nem minden alkalommal érzem át ennek a jelentőségét olyan mértékben, hogy magával ragadjon. De volt egy olyan, amikor így nagyon...Nem láttam, nem hallottam semmit. De valahogy az Istennek a jelenlétét olyan mértékben éreztem, ami – nem tudom – úgy kiemelkedő volt.”**

#### 6.1.1.1.b. Folyamat-jellegű istentapasztalat

- Megtérés helyett ezeket nevezhetjük inkább istentudatosításnak.
- Nincs meghatározó fordulat, vagy hatás, ami a tapasztalatot előidézné.
- Az Isten jelenléte térben és időben nem jelölt.
- Istenismeret révén történő tulajdonítás által válik/válhat egyáltalán tapasztalattá.
- A hívők ezt a hagyományos vallási nevelés velejárójaként tételezik.
- Fokozott érzelmi velejárója nincs.
- Alapvetően a közösségiség élményéhez kapcsolva jelenik meg.

1. **„Nem tudok egy olyan pontot mondani az életemből, hogy most itt volt egy olyan hatás, amittől kezdve az vagyok, mert tulajdonképpen egész gyerekkorom erről szólt. Ilyen családban nőttem fel. Így neveltek a szüleim...Nem tudom, hol vannak ilyen fordulópontok. Inkább azt tudom, hogy nekem egy csomó minden olyan.”**

2. **„Azért nekünk sokkal könnyebb volt, mint aki akár felnőttként keresztelkedik meg. Ez olyan természetes volt, hogy mi ezt választjuk. Nem akartam átmenni, más vallást keresni magamnak, mert úgy éreztem, hogy ez nekem jó volt. Azért mondom, hogy ebből a szempontból nekünk sokkal könnyebb. Mikor van egy alap és ezt az alapot lehet bővíteni...Elhittem, hogy jó helyen vagyok. És megnyugodtam. Amikor ez embernek olyan békessége van, meg olyan jó, akkor közel az Isten.”**

3. **„Nem volt egyszersem extatikus, hogy most imádkozom, s most hirtelen – nem tudom – kiráz a hideg. Én nem tudom, mindig ilyen folyamatos volt, lassú, folyamatos. Nem volt olyan, hogy megváltozott volna minden...Én állandóan azt vártam, hogy most jön a mennydörgés, vagy nem tudom. De nem jött. Én nagyon készültem rá. De azért szép lassan éltünk, ahogy addig is. Továbbra is bennem maradt. De azért már sok mindent látok én is. Folyamatosan megértettem, hogy az ember használja, amit kapott és így megy tovább.”**

4. „*És tulajdonképpen ott egy fordulóponthoz érkezett az életem. Mert nem történt semmi különös, nem láttam semmilyen csodát. Gyakorlatilag semmi nem történt, csak tapasztaltam azt, hogy milyen jó dolog imádkozni, milyen jó dolog az Istennel lenni ...És tulajdonképpen onnantól kezdődött az, hogy úgy elkezdte egymást fedni az én keresztény hitem, vagy életem meg a hétköznapi. Addig ez úgy különvált. Én olyan magánemberként próbáltam élni. De hétköznapi értelemben se nem hirdetem, se nem törekedtem rá. Jó, hát igyekeztem bűnöket nem elkövetni. De elég markánsan elkülönült a kettő. És onnan kezdve kezdte elég markánsan fedni. Aztán onnan egyenes út vezetett. Mindig voltak olyan pontok, mikor megtapasztaltam, hogy Isten szeret.*”

A fent bemutatott esetek jól szemléltetik az istentapasztalatok különbségét annak függvényében, hogy megtéréses vagy folyamat-jellegű istentapasztalásról van szó.

### 6.1.1.2. Az adventista istentapasztalás jellemzői

- Fokozatos beérés
- Értelmi meggyőződésen alapul
- Metaforája: „ismeret”
- A bizonyosságot az ismeret adja meg nem a tapasztalat
- Isten melletti elköteleződés, döntés tudatos vállaláson alapul
- Ritka a misztikus megtapasztalás
- A Biblia értelmének a megtapasztalása
- Hatása: hogy az ember megváltozik, gondolkodásmódja más lesz
- Értelme dominanciája, az érzelmek mulékonyságával szemben
- Lelkiismereti készítés hatására történik
- Szorosan köthető valamilyen konfesszionális eseményhez: előadássorozat, tábor
- Felkészültség szükséges (háromnegyed év Biblia-tanulmányozás)
- Keresztséggel jelölt

1. „*Hát elhívott abba a közösségbe. Egy előadássorozat volt Győrben. Már nem emlékszem pontosan, hogy milyen témában. És az nagyon megragadott, hogy ez valami más. Nem egy megszokott dolog. Szóval értelmes keretek között zajlik. Tehát nem egy ilyen ráhatás, nem egy ilyen, hogy mondjam, hangulatkeltés, hanem értelmes, gondolkodtató gondolatok, és tényfeltárás. Semmiféle meggyőzés, vagy lelkiismereti ráhatás nélkül. És nagyon tetszett az. Aztán így kezdtem egyre jobban a közelébe kerülni. Aztán emberekkel ismerkedtem meg. És végül úgy kötöttem itt ki, hogy elhívtak egy szombati istentiszteletre. S rögtön érdekes módon én el tudtam fogadni ennek az egésznek a menetét, a tényét, hogy a szombat az Isten rendelkezései közül az egyik. Hát hogyha Isten ezt rendelte, akkor no comment, akkor ez van. És aztán később az ember elgondolkodott, hogy miért. Tehát nem egy vak hitről van szó. Csak a lelkem annyira nyitott volt akkor.*”

2. „*És ez a Biblia-tábor volt az, ami felnyitotta a szememet, hogy az Igében minden meg van írva, hogy szóval nekem nem kell máshová mennem. És ez egy olyan csodálatos élmény volt, mintha egy hálógó tényleg leesik az ember szeméről, és láthatja az Istent úgy, ahogy van. S megismerhetem, megismerhetem, hogy Ő hogyan*

*gondolkozik az emberről, miért teremtette. És meg tényleg a gyakorlati kereszténységet. Ő adott nekiünk gyakorlati útmutatást. Tehát nagyon-nagyon boldog voltam, tényleg. Biztos, hogy én egy olyan típus vagyok, aki tud lelkesedni elég hamar dolgokért. Úgyhogy rögtön elhatároztam, hogy én már csak így szeretnék élni. Szóval nem voltak ilyen kételyeim, kérdéseim....Igazán akkor egy nagy felismerés volt, hogy kicsoda Isten, és én ezt megismerhetem. S utána kezdődött az, hogy őt személyesen észrevegyem minden dolgaiban.”*

3. *„Láttam őket, hallottam őket, és térdeltem. Néztam azokat a ragyogó gyerekarcokat, és pont azt tanulták (Bibliaiskola), hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint. Eltemették, de feltámadt az Írások szerint. 1 Kor. 15/22-23. S néztem őket és fölsóhajtottam magamban, hogy Istenem én nagyon bűnös vagyok. Nem tudok irányítani semmit. Nem tudok ellenállni a bűnnek. Egyszerűen elvisz. Nekem már végem van. De legalább a gyerekeket mentsd meg! S ekkor mintha megérintettek volna, és egy szelíd hangot hallottam: Érted is meghaltam. Először levegőt se kaptam a meglepetéstől, aztán meg egy olyan boldogságérzet töltött el...nem igazán tudom máshoz hasonlítani... az a megnyugvás, az az öröm...mindent mindenkinek való azonnali megbocsátás...semmi nem jó, ami eddig volt, nem igaz...minden jó”*

4. *”Nekem először meg kellett győződnöm ismeret szintjén, hogy Isten milyen jó. Azután kezdtem el figyelni életem eseményeire, miután hallottam arról, hogy Isten hogyan munkálkodik, és hogy milyen irányba próbálja az ember életét terelgetni Elkezdtem tulajdonképpen odafigyelni rá, hogy hogyan működik az én életemben.”*

5. *„És a táborban ért ez az élmény, ez a hazatalálás élmény. Az újrakezdés élménye. Amit aztán a következő években kellett építeni Ez csak a nekiindulás élménye volt, de idő kellett, míg az Istenről nemcsak ismeretet szerzek, hanem a lelkem buzgóságával, örömeivel ragaszkodom hozzá, meg az emberekhez, akiken keresztül őt megismertem. Hanem személyes kapcsolatba kerülök az Istennel. Amíg úgy tudom szólítani, hogy ő az én Atyám – amit Jeremiás könyve ír: Szólíts engem Atyádnak. Az hosszabb út volt. Hát itt kezdődött. De annak a felfedezése, hogy az Isten nem egy ceremóniák mögé bújó, rideg templomokban keresendő, személytelen, hanem olyan, aki megszólal a Biblián keresztül, megszólal emberek életén keresztül, látom embereken, hogy ő működik, látok egy olyan életelvet működni embereken, ami más mit a többi, mint ami világiak között tapasztalható. És óriási élmény ezt megismerni. És egyből nyitottá tesz arra, hogy ki ez a valaki, aki ezt meg tudja valósítani, aki ezt el tudja végezni. S engem annyira magával ragadott ez a dolog, hogy én azt hittem, hogy én az Istent is megismertem. És az a dolgom, hogy én ezt a jót igazi buzgósággal megvalósítsam az életemben, és adjam tovább az embertársaimnak.”*

### **6.1.1.3. A Hit Gyülekezetes istentapasztalás jellemzői**

- Közvetlen isteni jelenlét érzékelése
- Metaforája: az „érintés”
- A vallási tapasztalat folyamatosságának, állandóságának hangsúlyozása
- A vallási tapasztalat a közösségi alkalmakon bárki számára elérhető
- Hasonló vallási tapasztalatok a közösség tagjainál
- Sok esetben személyhez kötött a kiváltása (valaki imádkozott, kézrátétel – ez legtöbbször a karizmatikus vezető)



- Erős érzelmi többlet
- Elsődlegesen motivációs tapasztalatok
- A tapasztalás megléte adja a bizonyosságot
- A tapasztalás hangsúlyozott azonosítása Isten működésével

1., **Egyszer csak egy hangot hallottam: 'Mondd a te bűneidet'. Nem tudtam, ki szól hozzám, csak elkezdtem zokogni. Nem érdekelt ki van mellettem, csak soroltam bűneimet. S mikor megvallottam különös dolog történt. Erős zsibbadást éreztem a fejem búbjától a talpamig, mintha 220-at markolnék.** Nagyon megijedtem: 'Úr Jézus, én nem tudom, hogy ez mi, de kérek, múljon el, mert nagyon fáj!' kiáltottam. Ebben a pillanatban jött egy gondolat. 'És, ha Istentől van?' És már mondtam is: 'De Uram, ha ez tőled származik, akkor ne múljon el, hanem legyen még erősebb!' A feszültség újabb erővel járt át. A zsibbadás még tartott, amikor váratlanul új nyelven kezdtem el szólni. Minden teher eltűnt, és olyan szeretetet éreztem, mintha az egész világot át tudnám ölelni. Attól a pillanattól kezdtem észrevenni, hogy a fű zöld, az ég kék. Kitisztult, megnyílt, örömmel telt el az életem. Nem volt többé kétséges számomra, hogy Jézus Krisztusé vagyok."

2., **Amikor Németh Sándor kézzel imádkozott, még oda sem ért hozzám, már akkor erőteljesen éreztem a Szentlélek jelenlétét. Az alkalom alatt szinte végig feküdtem (lélekbennyugvás), és közben szólt hozzám az Úr, hogy szeret engem, nem fog becsapni, olyan mint egy jó apa. Ő sohasem fog elhagyni, soha nem fog eldobni magától, mindig bizalommal mehetek Hozzá. Közben hol sírtam, hol nevettem. Úgy éreztem eddig, hogy az életem pusztaság, és nagyon jó, hogy Isten megvigasztalt ezen a területen. Volt egy olyan eset is, amikor feküdtem a padlón és beszélgettem az Úrral – szinte nem lehet kifejezni szavakban, amit ott éreztem"**

3., **Amikor először láttam, hogy a Szentlélek működik az embereken, kicsit megijedtem, hogy mi folyik itt. De annyira vágytam arra az örömré, amit láttam rajtuk, hogy azt mondtam: 'Uram, hát ha ez az ára, akkor még erre is hajlandó vagyok, csak nekem is adj ilyen örömet!' S akkor egyszerűen az történt, hogy egyik alkalommal mintha kilökött volna valaki a székből, leestem a földre és elkezdtem nevetni. Utána ugyanezzel a lendülettel fölpattantam és azon vettem észre magam, hogy ott futok körbe-körbe. Ettől kezdve a megfáradtság eltűnt az életemből és teljesen megújult az imaéletem."**

4., **"Az egyik istentiszteleten az Igét hallgatva egyszer csak nagy erőt éreztem, és egyből felugrottam a székről. Testemet teljesen átjárta a mennyei erő és elkezdtem ugrálni meg vágózni. Nagyon nagy békességet tapasztaltam meg, ráadásul az egész nap tartó fejfájásom is elmúlt egyik pillanatról a másikra... A dicséret alatt szintén elkapott a mennyei erő. Először a testemre jött rá és elkezdtem futni. Lefutottam a színpadról és körbeszaladtam volna a csarnokot, csak hát erre nem nagyon volt hely. Így aztán elkezdtem lassan sétálni: félig ittas állapotban támoptyogtam. Már majdnem visszatértem a színpadhoz, amikor azt a dalt énekelték, hogy 'Mint az asszony az Ő ruhája szegélyét, megragadjuk az Úr jelenlétét...s futunk az Úr elé' Amikor ez fölhangzott, nagyon nagy nevetés tört föl mélyről a bensőmből. Utána belül is teljesen könnyűnek és szabadnak éreztem magamat és nagy szeretet és békesség volt bennem Isten felé."**

5. „Amikor Németh Sándor mindenkit megáldott, s odaért hozzám, úgy éreztem, mintha az összes izmom, inam kioldódott volna, mintha súlytalanság állapotába kerülnék. A testem egyszerűen elrepült, s nagyon jó volt erre ráhagyatkozni. Eközben folyamatosan tapasztaltam meg Isten szeretetét és jóságát, s közben csak sírtam meg nevettem. Azt éreztem, hogy óriási módon gyógyítja a lelkemet az Úr, hogy Isten szeretettje vagyok, s ő egyre jobban betölti a húsomat, csontomat s az egész lényemet, és nagyon jó ezt az elfogadottságot átélni.”

6. „Meghúzódtam az egyik sarokban és éreztem, hogy valami történni fog velem. Hallottam, ahogy a többiek átadják az életüket Istennek. „Ezt én is szeretném!” mondtam magamban az Úrnak. Abban a pillanatban odajött valaki és rámtette a kezét. A terhek fölszakadtak, és sírva vallottam meg bűneimet. Rögtön elkezdtem nyelveken szólni, és úgy éreztem, mintha a bensőm kiemelkedne és lebegné. Szárnyaltam a boldogságtól, mert tudtam, hogy meg vagyok mentve.”

7. „Németh Sándor odajött hozzánk. Amikor kezet fogtunk, átbizsergett rajtam valami és az egész testemet betöltötte. Attól kezdve soha nem volt baj az epémmel”

8. „Az ima után annyira betöltött a Szentlélek, hogy úgy éreztem, mintha konnektorba nyúltam volna és világítanék. Ez az isteni áramforrás hitet és reménységet gyújtott a szívemben, és attól kezdve el sem tudtam képzelni, hogy a fiam még mindig beteg lehet.”

9. „Fantasztikus élmény, hogy a Szentlélek rázza az embert az Istentiszteleten”

10. „Amikor tele vagyok Szentlélekkel, úgy érzem, nemcsak kívülről van rajtam, hanem tele is tölt, ami nagy áldás. Olyan, mintha a hasamból bugyogna föl.”

### 6.1.2. Következtetések

Ha megnézzük ezeket a beszámolókat, azt láthatjuk, hogy az egyén által átélt tapasztalatok lényegi részét tekintve tipikusnak mondhatók közösségenként. Konfesszionális megosztáson belül a hívek azonos tapasztalatokról számolnak be, ez implikálja, hogy feltételezzük, az egyes közösségekben elérhető felkészültségek (pl. vallási tudás) az Isten megtapasztalhatóságának azonos elveit kínálják fel a tagok számára. És meghatározhatók azok a kritériumok melyek alapján az istentapasztalatok elnyerik objektivitásukat, érvényességüket. Így azt mondhatjuk, hogy a tapasztalat érvényessége az adott konfesszió keretén belül húzható meg

A konfesszió az érvényesség és istentbizonyosság kategóriái mentén határozza meg az istentapasztalatnak a közösség és az egyén életében betöltött funkcióját, illetve az isteni jelenlét elérhetőségét, mely vallási tudásként rögzül a hívek számára. Éppen ezért

fontos az, hogy az Isten megtapasztalhatóságára az adott konfesszió keretein belül milyen lehetőség van. Ez azt is jelenti, hogy a különféle felkészültségek birtokában az istentapasztalat is más és más lesz. Ennek oka, hogy konfesszión belül azonos az az értelmező paradigma, mely segítségével a tapasztalat azonosíthatóvá és leginkább funkcionálissá válik. Tehát egyáltalán nem mindegy, hogy hogyan értelmezi egy adott közösség azt, amit a hívek istentapasztalatként írnak le. Az istentapasztalat megjelenése és az Isten megtapasztalhatóságáról szóló vallási tudás korrelációban van egymással, azaz semmiképp nem választható el egymástól.

Vessük össze a három közösség számára elérhető tapasztalatokat!

Azonosság tekintetében jellemzi őket:

- A személyes megérintettség
- A létrejött kapcsolaton van a hangsúly
- A verbalitás nem kap szerepet a tapasztalás alkalmával (kizárólag előtte, vagy utána, abban az időszakban nem)
- Isten jelenlétében nincs félelem
- Utána valami mindig megváltozik
- Következő időszakot jellemző vallási intenzitás
- Az Istenhez történő ragaszkodás és a bizonyosság alapja az istentapasztalat az egyén számára

Különbözőség tekintetében:

- A tapasztalat a közösség számára normatív jellegű vagy sem
- Megjelenési gyakorisága
- Milyen típusú, és mi maga a tapasztalat
- Hol következik be
- Érzelmi foka
- Újdonság erejével hat vagy megszokott (a tapasztalat ismeretségi foka)
- Vannak-e feltételei a tapasztalathoz jutásnak?

A **katolikus** hívek a tapasztalatot az istentbizonyosság lényeges elemének tekintik, de nem szükséges feltételének. Domináns szerepet ezek a tapasztalatok a kezdeti kereső időszakban, valamint a nehéz helyzetekben (döntéshelyzetekben vagy megpróbáltatások idején) töltenek be. A tapasztalat kiváltó oka az „Istenhez kiáltás”, az Istent megszólító keresés. A tapasztalatot bár érzelmi velejárók kísérik, titokként, misztériumként élik át. Éppen ezért fontos a személyes jelleg, a privát élmény hangsúlyozása. Ugyanakkor a hívek a tapasztalatukat nehezen mondják el – kivéve azokat a közösségeket, ahol a rendszeres bizonyágtevésnek gyakorlata van –, annak privát, intim voltát hangsúlyozzák. A tapasztalat nem függ külső személytől, sem a közösség, sem mások

részvétele nem kap jelentős szerepet a tapasztalat megtörténteikor. A tapasztalat szempontjából jelölt vallási rítusok: a gyónás, az áldozás és a szentségimádás, pont azok a helyzetek, melyekben a személyes jelleg hangsúlyos. A tapasztalatot kísérő érzelmeket rövid ideig tartónak élik meg. A tapasztalatból a bizonyosság marad meg. Az érzelmi velejáró elmúlik, éppen ezért az érzelmi folytonosságot nem tekintik jelentősnek. Érzelmi kísérőjelei lehetnek: megnyugvás, sírás, szeretet, biztonságérzet, simogatás, vigasztalás. A tapasztalat szerepét abban látják, hogy ezt követően milyen változás következik be az életükben. A mindennapi élet milyensége hangsúlyosabb, mint a tapasztalatokkal való rendelkezés. A tapasztalat éppen ezért nem fokmérője a kereszténységnek. A tapasztalat elsődleges funkciója a megerősítés. Éppen ezért a tapasztalatok elsődlegesen belső diszpozíciókra irányuló tapasztalatok (a bekövetkezett változás tehát belső, amit egy külső hatás idéz elő). Az istentapasztalás nem hangsúlyos a közösségi tanításokban.

Az **adventista** jelenlétes istentapasztalat viszonylag ritkának tűnt az interjúk alapján. Az isteni megszólítotttság a lelkiismereten keresztül történik. Élethelyzetekben történő vezetést, segítséget tekintik istentapasztalatnak, amelynek funkcióját a változásban látják. Az istentapasztalat számukra az istenismeret bővülésével feleltethető meg. Éppen ezért értelemre hat, érzelmi jellege nem jelentős, illetve nem kiemelt. Az istentapasztalat privát, személyesen átélt, amiben a közösségnek, a közösség által istentapasztalat szempontjából preferált rítusoknak szerepe van, de nem meghatározó. Az istentapasztalat legtöbb esetben bibliai ígékhez és annak hétköznapiakba való lefordításához kötődik. Alapvetően belső diszpozíciós tapasztalatokról van szó. Tapasztalatuk jól elmondható. Közös strukturáló elemeket találunk a tapasztalástörténetek elmondásánál, ezek a következők: ismerősök/barátok meghívása, az igazság felismerése, mely legtöbbször egy Biblia táborhoz vagy előadássorozathoz kötött, valamint a keresztség aktusához és az azt megelőző felkészüléshez köthető tapasztalatok, a Biblia jobb megismerését célzó vágy. Az istentapasztalásról való beszéd nem hangsúlyos a közösségi tanításokban.

A **Hit Gyülekezetes** istentapasztalatok egyrészt a közösség, másrészt az egyén közösségben elfoglalt helyének a legitimációjára is szolgálnak. Éppen ezért fontos a közösségi tapasztalatok kiemelése az egyéni élettörténeteken belül. A hívő állapotának fokmérője a vallási tapasztalás megléte, hiánya ugyanis megkérdőjelezi az egyén

Istennel való kapcsolatát. Éppen ezért normatívnak tekinthetjük ezeket. Az istentapasztalás kerete legtöbb esetben közösségi, a közösség liturgiájának egyes részeihez (igehirdetés, dicsőítés, Németh Sándor vagy más vezetők cselekedetei) kapcsolódó. A tapasztalat állandóságának hangsúlyozása az isteni jelenlét, a „szentségi állapot” kifejezője. Erős érzelmi telítettségű jelenlétes tapasztalatokról van szó, melyek legtöbb esetben motivációs karakterűek. A tapasztalás aktusa külső szemlélő számára is észlelhető. Fizikális megnyilvánulásai: eldőlés, nevetés, sírás, futás, tánc, szárnyalás, régebben állati hangok utánzása. Az egyén a tapasztalatot „magatehetetlenül” éli át (nem tud fölkelni, mert nincs semmi ereje, nem tudja abbahagyni, mert olyan erős késztetést érez pl. futásra, ugrálásra, táncra). A tapasztalás közösséget teremt abból a szempontból, hogy együtt, egy időben és helyen, egyforma tapasztalatokat élnek át. A tapasztalatok között individuális különbségek ritkák. A tagok standard kliséket alkalmazva számolnak be tapasztalatukról. Ezek a tapasztalatokat teljes mértékig elmondhatónak tartják. Az istentapasztalásról való beszéd hangsúlyos helyet kap a közösségi tanításokban.

A fenti elemzés főbb tényezőit kiemelve a következő pontokban tartom meghatározónak az egyes konfessziók által vallottakat az istentapasztalhatóság vonatkozásában:

- Mi tekinthető vallási tapasztalatnak az adott konfesszió belül?
- Mik a tapasztalás előfeltételei?
- A tapasztalhatóság mennyiben kötött lokálisan, időben, liturgikusan, illetve személy vonatkozásában?
- Mi alapján azonosíthatjuk?
- Mi a funkciója?
- Mi verbalizálható belőle, és hogyan?
- Tanítani kell róla vagy sem?
- Mit mutat meg Istenből a tapasztalat?

Az alábbi táblázat tartalmazza a „jelenlétes” istentapasztalatok összehasonlítását a különböző konfessziók vonatkozásában:

<b><i>Kritériumok</i></b>	<b><i>Római Katolikus</i></b>	<b><i>Adventista</i></b>	<b><i>Hít Gyülekezetes</i></b>
A tapasztalat gyakorisága	Ritka	Ritka	Gyakori
Előfordulása: Helyzet, amihez köthető	Egyéni, nehéz helyzet	Egyéni, és közösség által kiemelt alkalmak	Leginkább közösségi alkalmakhoz kötött
Tapasztalatban hangsúlyozott oldal	Érzelem	Értelem	Fokozott érzelem
Tapasztalat jellege	Belső diszpozíció: megnyugvás	Belső diszpozíció: megértés, felismerés	Motivációs: megtérés, eldőlés, nevetés, futás, sírás
Közösségi funkció	Nem jellemző	Nem jellemző	Meghatározó
Tapasztalat szempontjából jelentős vallási rítusok, helyszínek, liturgiák	Gyónás, Áldozás, Szentségimádás	Előadások, táborok, Kereszttség Úrvacsora (nem jelentős)	Istentiszteletek, Konferenciák, imaalkalmak Megtérés, Lélekkereszttség
Tapasztalat funkciója	Egyéni megerősítés, bizonyosság	Egyéni megerősítés, bizonyosság	Közösségi és egyéni legitimáció, szabadítás, gyógyulás az egyéni megerősítés, bizonyosság mellett
Tapasztalat elmondhatósága	Nehezen mondható el, nincsenek, nehezen találhatók rá szavak	Elmondható, az értelmi vonatkozások hangsúlyozásával. Az istentapasztalat tipikus közösségi keretei adottak	Előre gyártott klisék szolgálnak az elmondásra, bizonyágtevési gyakorlat, közösség által felkínált szavak az Istentapasztalás megnevezésére
Megjelenése közösségi tanításokban	Nem hangsúlyos	Nem hangsúlyos	Hangsúlyos

### 6.1.3. A bizonyosságról

A vallástörténeti munkák legfőbb kiindulási pontjaként kínálkozik az, hogy megpróbálják összehasonlítani a hiteket egymással. Például azt firtatják, hogy hogyan is vethetik össze azokat a módokat, ahogyan az emberek életüket irányítják. De az is lehet, hogy afelé fordul a figyelmük, és az kezdi el őket érdekelni, hogy miért is teszik ezt vagy azt a rítust? S azt látjuk, hogy azért, mert elfogadtak valamit, és hisznek valamiben, és a hitnek következményei vannak életvezetésük vonatkozásában. E kérdéseken gondolkodva merül fel, hogy valójában miből származtatható az a bizonyosság, ami körbeveszi ezeket a hiteket?

Ha bizonyosságunk van, akkor csak abban vagyunk biztosak, hogy jelenlegi tudásunk és meggyőződésünk nem tesz számunkra lehetővé más számunkra elfogadható magyarázatot az adott jelenségre, történésre. Azaz nem tudunk olyan „nyomás” ellenvetéseket megfogalmazni, melyek megváltoztatnák meggyőződésünket. Ez nem jelenti az alternatívák mérlegelésének hiányát, tehát nem arról van szó, hogy a hívő csak egy magyarázatot lát, hanem azt, hogy egy magyarázatot előnyben részesít a többihez képest. S nekünk meg kell tudni mondani, mi az, amiért a releváns magyarázatok közül, éppen egy és pont az az egy lesz adekvát adekváttá a számára. Lényegessé azáltal válik, ha a közösségben<sup>103</sup> kimutatható számunkra bizonyos magyarázattípusok előfordulásának rendszeressége vagy éppen rendszerszerűsége.

A hit megtapasztalásának kétféle módjáról beszélhetünk:

1. a hit tartalmának megtapasztalását (szocializáció során átvett hittartalmakra vonatkozó tapasztalatunk)
2. saját hitbeli tapasztalatunkra vonatkozó tapasztalatunk (személyes transzcendens és/vagy misztikus tapasztalatok)

Henrici ez utóbbi tapasztalatot akként írja le, hogy „amit lelkünkben megtapasztalunk, az nem maga a kegyelem, hanem csak a kegyelemnek ránk gyakorolt hatása” (1997 16). Ez utóbbi feleltethető meg a hitnek. Mindezt egy szemléletes példával világítja meg. Az

---

<sup>103</sup> Míg az érzékelés egyéni, a megismerés és a bizonyosság valamiben közösségi folyamatokat feltételez. A közösség jelent ugyanis a tapasztalatokra vonatkozóan egyfajta diszkurzivitást, nyilvánosságot. S azt kell mondanunk, hogy az egyén által tapasztaltak megvitathatósága, másoknak elmondhatósága és ebből fakadóan mások elismerése vagy el nem ismerése meghatározó a bizonyosság tekintetében.

apostolok gyakran úgy jelennek meg a szemünkben, mint akik látták és tapasztalták azt, amit hittek. De – mondja Henrici (im 15) – „amit megtapasztaltak, az nem az volt, amit hittek. [...] Ők csak jeleket láttak és azt hitték, amire a jelek vonatkoznak”.

Ugyanakkor, ha valakire azt mondjuk, hogy tapasztalt ember, akkor általában egy olyan emberre gondolunk, aki már sok mindenben átment, sokat látott és élt meg<sup>104</sup>. Tapasztalata a múltból megéltből merítkezik. A hívő ember a maga életében sok tapasztalatra tesz szert és ez határozza meg hitbeli meggyőződését. Ezért mondja Henrici, hogy „a hitbeli meggyőződés a történelemből ered. Ez lehet a bibliai történet, az Egyház története vagy saját élettörténetünk” (uo).

A most következő elemzés két közösség tagjainak hitbeli meggyőződését veti össze. A Római Katolikus és az Adventista bizonyosság sajátosságainak, jellemző jegyeinek kimutatását kísérelm meg. Lássuk először az interjúrészleteket erre vonatkozóan!

#### 6.1.3.1. Bizonyosság katolikus tapasztalatban

1. „Azt én igaznak tartom, amit mond az egyház, meg a katekizmus, meg miegymás, hogy el lehet hinni ésszel, hogy nagyon szép az egész világ, meg nagyon meg van tervezve. De **az, hogy ez nagyon tuti biztos legyen, ahhoz Neki is le kell nyúlnia, és azt mondani, hogy itt vagyok.** És én ezt úgy éreztem, hogy megtörtént. **De ez inkább egy folyamat, mintsem egy pillanat. Abban a pillanatban kiteljesedik, amikor ott személyessé válik és szól, így érzés szinten. Tehát szól hozzád. De ritkán van ilyen.**”

2. „*Mert ez ugyanis nekem bizonyosság, mert én elérkeztem a sötétségnek egy határára, a sötétségnek egy fokára, ahol Istenhez kiáltok. S beleugrok a semmibe. Bizonyos értelemben nem ugrok sehova. De az életemben ezt így élem meg. S aztán valamit elkapok. Azt a bizonyos trapézt, ami vagy lendül felém, vagy nem tudom, amikor én elengedem a másikat. Én nekem ezek bizonyosságok. Mégegyszer mondom, nekem borzasztó fontos, hogy ilyenek legyenek, mert akinek ilyen nincs az életében, az előbb-utóbb el fog kallódni. Ez egészen bizonyos. Az **hogy ebből, hogyan lesz bizonyosság, az titok.** Isten létét nem lehet úgy levezetni a másiknak, mint a 2x2 egyenlő 4, mert akkor az értelmi döntés lenne, hogy hiszek-e Isten létében vagy sem.*”

---

<sup>104</sup> Vö. Fehér M. 2001 41: „Arisztotelészre visszanyúló – belátás, mely szerint egyrészt a tapasztalat mindig csak egyszeri, azaz mindig csak egyedi dolgokat tapasztalunk, másrészt hogy voltaképpen csak az 'tapasztal', aki nem felejt el, tehát tudatosítja a tapasztalatot, azaz akin a tapasztalat valamilyen értelemben nyomott hagy. A tapasztalás során ily módon nem pusztán az adott tárgyról, hanem a tárgyra vonatkozó tudásunkról is tapasztalatot szerzünk”



3.,*„Én azt szoktam mondani, hogy ez olyan, hogy nem tudom nekik átadni, hogy te is tudd, hogy van. De az Ő Tőle jön. Én abban hiszek, hogy a legvégső bizonyosság az Ő tőle jön. Hanem csak azt tudom mondani, hogy én a választ már megkaptam.”*

4.*„Én azt gondolom, hogy főleg akkor kerül hozzá közel az ember, ha egyedül van, vagy valami bánat éri vagy betegség. De az örömekben is. Én ezt csak így tudom elfogadni És minden bajból van egy reménysugár. Valakiben bízni kell. És én csak a Jóistenben bízom. És úgy érzem, hogy az ő akarata nem egyezik az enyémmel mindig. És én hiába rimánkodok, meg kéregetek. Mert utólag rájövök, hogy minden bajnak is megvan a maga oka. Vagy, hogy valamiképpen jóra fordul, hogyha valami baj éri az embert. Vagy bánat, amikor úgy érzem, hogy na most biztos, hogy nincs, most engem elhagyott, nem figyel. És akkor egy idő múlva rájövök, hogy ennek volt valami oka. Hogy semmi nem történik véletlenül. Minden bajnak is megvan a maga oka. S azt jóra lehet fordítani. Ha a családban, vagy bárhol. Én ezt így érzem. Nincsenek véletlenek. Hanem egy ilyen irányítás van”.*

5.,*Ilyenkor mindig eszembe jut, az egyik papot idézték nekem sokat a közösségben: Nem az a lényeg, hogy a „veséd zsidbadjon”. Ő fejtette ki, hogy a kereszténységünk elején, az ember várja ezt az érzést. Tehát én annyira emlékszem arra, hogy én egyszer áldoztam, és annyira vágyakoztam, hogy én könnyezni akarok, én zsidbadni akarok, és én érezni akarom. És ez nem baj persze. Ezek megízéssítik a kapcsolatot. Hiányoznának is, ha ezek eltűnnének az életemből. De ezeket tudatosan igyekszem kontrolálni magamban, hogy ne várjam az Istentől, hogy ezeket, ilyen élményeket adjon állandóan. Ezek érzéki, testi dolgok tulajdonképpen. Az Isten ajándéka az én életemben, és az ő közelségének az ajándéka az én életemben az valami, azt az ember érzi, mint amikor a helyén van. Érzem, hogy a helyemen vagyok. És érzi azt, amikor nem vagyok a helyemen. Akkor feszült leszek, szorongok, nyugtalan vagyok. Érzem, hogy nem a dolgokat teszem. Megyek az utcán és érzem, hogy nem a legideálisabb dolgokat teszem. Az Istennek bennem való léte azt eredményezi elsősorban, hogy azt csinálom, ami a legfontosabb és ezt erővel. Istennek a kegyelmével, nyugalommal és egy belső szilárdsággal. És ilyenkor az ember kiegyensúlyozott lesz.*

6.*Nagyon-nagyon veszélyesnek tartom, hogy valaki a kereszténységének fokmérőjének tekinti azt, hogy mennyire zsidbad el egy szentáldozást követően. Szóval utána, hogy a következő hetem miről szól, az a fokmérő! Sokkal inkább a szeretetem ereje, az önmagamnak való meghalásnak – ez sokkal inkább szól a bennem élő Krisztusról, mint hogy mennyire dobban meg a szívem. Ezek fontos dolgok, de nem ezek a legfontosabbak. És még egyszer mondom, ezeket veszélyes dolgoknak tartom.”*

7.,*„az a meggyőződése, hogy ezek a kezdeti élmények, érzelmi élmények. Ugyanolyanok mint a párkapcsolatban is, arra jók, hogy föllekesítsék az embert... Isten és az ember kapcsolatát is határozza meg, hogy Isten mit tud az ember életében tenni. Az hogy mit tesz az Isten az életünkben az nagyon fontos dolog. Szóval nekem is ezek az élmények, mint mindenki másnak is az életében, azokhoz a helyzetekhez kapcsolódnak, amikor sötét, reménytelen helyzetben kiáltanak Istenhez”.*

8.,*Nagyon jó érzésem szokott lenni. Hát tulajdonképpen nagyon sokat szoktam beszélgetni Istennel, vagy tulajdonképpen Jézussal. Inkább azt mondom, hogy Jézusnak nevezem. És sokszor úgy érzem, hogy kérem tőle vegye el az aggodalmaskodásomat, ami azt hiszem, teljesen fölösleges dolog, de nem tudok megszabadulni tőle. És amikor*

**kétségbe vagyok esve, valahogy könnyítsen a terheimen, hogy adjon erőt, hogy el tudjam viselni, ha már ezt nekem hordoznom kell. És akkor sokszor úgy érzem, mintha úgy átölelne és megvigasztalna. És könnyűnek érzem a szívemet. Érzem, hogy az könnyű. Nem is tudom elmondani, mennyire üresnek érzem, mert úgy érzem, megszabadultam. Érzem a jelenlétét, simogatását, hogy erőt kapok tőle.”**

9. „Konkrét szituációban megérzi az ember vagy a szívén, vagy a lelkén keresztül, hogy itt most miről van szó”

10. „Megpróbálja a hitemet. Ezzel mindenki így van, bármilyen csodák is történtek vele. De azt hiszem, az irányultság az, ami fontos. Ha az irányultságunkat elvesztjük, akkor veszítjük el gyakorlatilag a képességeinket is a megtapasztalásokra. A megtapasztalásoknál viszont sokkal fontosabb, hogyan élek tovább...Meg lehet úgy is tapasztalni, fizikailag. De úgy is, hogy az imáim átalakulnak, cselekedeteim az életemben”

11. „Én úgy tapasztaltam az életemben, hogy amikor kicsit összeecsúszok, akkor az Isten jobban adja ezeket a jeleket. Nyilván úgy érzi, hogy gyengébb vagyok és nyilván jeleket akar adni. Amikor amúgy is nagyon jó a kapcsolatom Vele és kiegyensúlyozottan élünk együtt, akkor erre nincs szükség. Akkor ezzel amúgy is tisztában vagyok, akkor nem kell ez a féle megerősítés”

12. „Sok ilyen imameghallgatásunk volt, meg van is nyilván most is. De akkor ez volt az az időszak, amikor a Jóisten meg akart minket erősíteni és akkor sok-sok ilyen élményünk volt. Ezekből táplálkozunk. Ma is vannak. De ez olyasmi szerintem, mint a mézeshetek a házasság után. Akkor a Jóisten nagyon elhalmoz minket. Most is ha odafigyelünk, nyilván. De nehéz ezt észrevenni. Kitartani ebben a nagy lelkesedésben, az embernek néha rosszabbul megy, de akkor jó érzés visszanyúlni, s amikor így visszanyúlok és visszaemlékszem a régi dolgokra, akkor könnyebben észreveszem az, hogy a JóIsten ma is segít. És ma is velem van. Akkor tényleg sok, nagyon meggyőző imameghallgatás.”

13. „A hitem próbája volt ez az időszak. Amire nagyon nagy lapáttal rátett a Lengyel Lászlónak és Várszegi Asztriknak a Beszélgető könyvecske. Amikor ezt olvastam: Lengyel Lászlónak ez a fantasztikusan rideg ateista gondolkodásmódja nagyon megfogott. És egy kicsit úgy is éreztem, hogy az általam tisztelt főapát úr vagy nem írta le a válaszokat, vagy nem válaszolt sok mindenre. De a lényeg az, hogy nagyon, a rációnak a világában nagyon jól mutatta be a saját nézetét Lengyel László. És akkor úgy éreztem, mintha minden összetaposódott volna bennem. És akkor bementem a kápolnába. És akkor elmondtam az Úrnak. Hogy Uram, most itt a hitemről is szó van. Nem azt kérem, hogy erősítsd meg a hitemet. Nem azt mondom, hogy hinni akarok. Hanem azt mondom, hogy szeretni akarlak téged. És ez volt az a pillanat, amikor konkrétan meg tudtam határozni, hogy nekem mit is jelent az istenkapcsolat. Hogy nem a logikán, a ráción, a hitigazságokon alapuló istenkép, hanem egy nagyon személyes istenkép. És akkor, ott konkrétan, kézzelfoghatóan az életemnek azok az eseményei lepörögtek előttem, amikor megtapasztaltam Isten szeretetét és irányítását és ott valóban el tudtam mondani, hogy Istenem, ha Te így vezettél engem, akkor most is vezetni fogsz tovább. Ezek nagyon fontos istentélmények voltak és mélyen megrendítettek, s nagyon meghatározták az életemet. Talán azt mondhatom, ezek voltak az én örök fogadalmaim.”

### 6.1.3.2. Bizonyosság adventista tapasztalatban

1. „Azt hiszem, **hitetlenként azért tűnik véletlennek, mert hiányoznak belőlünk azok az ismeretek, ami alapján azt Istennek tulajdonítjuk.** És amikor az emberben az Isten előkészíti és kimunkálja azt, hogy készen vagyok szolgálni egy nálam magasabb rendűnek, egy rajtam kívülállónak. Amikor átéli az ember azt, hogy véghez mennek a gondolatai. Hisz ezt nagyon sokan **átélték, ha ekkor már a kész a lelkünk arra, hogy feltételezze az Istent, vagy már bízik az Istenben, akkor vágyakozik már Istent megismerni és akkor létrejön számára az istentbizonyosság.** Nagyon sok ember rendelkezik Istenről tapasztalattal.”

2. „Azt kell hogy mondjam, **hogy mi Istennel valóságos lényéről, létéről az Igén keresztül kapunk megbizonyosodást.** Amit az Ige igazságként állít, hogy az működik, hogy az beteljesedik, **hogy az Isten szava biztos, számunkra ez az első, amiben megtapasztalhatjuk Istent. S ez a közösség tapasztalata is.** Az, hogy az Isten egyéni életeken is munkálkodó Isten, ez pedig személyes tapasztalat. Ami úgy válik közösségivé, hogy mi bizonyágtevésben elmondjuk.”

3. „**Isten egy értelmes lény. Ő a mi nyelvünkön szól hozzánk, tehát a gondolkodásunkon keresztül próbál megközelíteni minket. És én úgy gondolom, hogy elsősorban azáltal tapasztalható meg, hogy elkezdünk gondolkodni.** Szól hozzánk, mittudomén én egy betegségben vagyok, vagy vannak problémáim, keresem rá a megoldást valahol a lelkiismeretem, vagy a lelkem mélyén, de nem tudom megoldani. De egyszercsak jön valaki, aki mond egy olyan gondolatot, ami elgondolkodtat. Hogy lehet, hogy ebben van. És egyszercsak elkezdünk beszélgetni erről. Ő több információt ad, én ezeken elgondolkodom. Még tovább megyünk. S aztán így el tudunk jutni addig, hogy az Istentől való a gondolat”

4. „**A gondolkodás, a lelkiismeret működése is, mind az Isten befolyásolása által történik. Ezek nem választhatók szét egymástól, de a vallás és a hit nem elsősorban érzélem, hanem a kettőnek az egysége. Tehát a gondolkodásból való meggyőződés, realitás, és annak megfelelően a jelenés.** Hogyha az ember enged ennek a készletetésnek, akkor ha cselekszi ezeket a gondolatokat, vagy az Isten akaratát, ami ezekben fogalmazódnak meg, akkor tapasztalhatja meg azt, hogy Isten meg tudja áldani és hát sikerre tudja vinni úgymond, meg tudja jóval áldani az embert. Tehát én ezt tartom.”

#### 6.1.4. Következtetések

Összehasonlító táblázat:

Jellemzők	Római Katolikus	Adventista
mikor? (az ember helyzete)	reménytelen, bizonytalan, kilátástalan, sötétségben, betegségben vagy egyedül van	keresés, olvasás, beszélgetés
kitől?	személyesen Istentől (jelenvaló, szól, lehajol)	Igén keresztül ( az Isten szava által, vagy az azt kimondó ember által)
a bizonyosság helye	szív (=dobban a szív, de nem feltétlen „zsibbad a vese”)	gondolkodás, értelem
mutatója	helyén levés érzése, kegyelem, nyugalom, szilárdság, átalakulás	megerősítés, ismeret, az Ige működik, beteljesedik

A táblázat összefoglalása, valamint a közölt interjúrészletek jól mutatják, a személyes bizonyosság a két közösségben eltérő megjelenéssel és hivatkozási alappal bír. Míg a katolikus hívek esetében annak individuális, érzelmi és próbahelyzetekre jellemző volta hangsúlyozódik, addig az adventista tapasztalásban nem kötődik a bizonyosság elnyerése rendkívüli helyzetekhez, hanem a folyamatos keresés, az Ige olvasása és Isten szavának megértése által jön létre. Míg a katolikus híveknél a bizonyosság megszerzése aktus jellegű, addig az adventistáknál a bizonyosság abból fakad, ha a Bibliában leírtak igazsága felőli meggyőződés permanensen fennáll. Markáns a különbség a tekintetben is, hogy a katolikus hívek számára a bizonyosság fő helyszíne a szív (az érzelem), addig az adventistáknál ez az értelem, a gondolkodás lesz. A katolikus átélés, megélés tapasztalata, adventista közegben felismerés lesz. Míg a bizonyosság mutatója katolikus körben belső (helyén levés, nyugalom, szilárdság), addig adventista keretben külső: annak felismeréséből származik, hogy az Ige, Isten szava működik a külvilágban, környezetben és ezt a külsőt ismeri fel bizonyosságának alapjaként.

Azt gondolom a két általam bemutatott összehasonlítás: a jelenlétes tapasztalatra és a bizonyosságra vonatkozó jól szemlélteti, hogy az egyes közösségek között markáns különbségek fedezhetők fel. Az egyéni tapasztalásokból (interjúk) ugyanakkor azt is jól mutatják, hogy az egy közösséghez tartozók élményei és bizonyosságnyerési forrásai közös vonásokat mutatnak. E közös vonások gyökereit keressük a továbbiakban.

Feltételezve, hogy a közösségek istenképében szintűgy különbözőségeket tudunk felfedezni.

## 6.2. Istenképek

A dolgozat Fogalmi keretek című fejezetében írtam arról, hogy a transzcendens a hívő ember számára kulturális közvetítéssel érhető csak el. Reményeim szerint az elméleti bevezető körvonalazni látszott, hogy a vallás szerepének a megértése együttjár azzal, hogy vizsgálatunk tárgyává tegyük azokat a módokat, ahogyan az ember a transzcendensre vonatkozóan információkat szerez, megjelenít és átad. A kognitív kutatások elsődlegesen arra voltak figyelmesek, hogy milyen mechanizmusok működnek az emberi elmében akkor mikor egyének vallási tudástartalmakat megismerés útján feldolgoznak, kodifikálnak. A vallást egynek fogják fel az emberek által működtetett észlelési stratégiák közül. Azt vizsgálják, hogy milyen eljárások vannak – melyeket vallásinak nevezünk – arra vonatkozóan, ahogy az ember értelmezi környezetét és kifejezésre juttatja azt, amit értelmezett (vö. Anttonen 2004 13-14). Számunkra, amikor a transzcendens megragadásának kultúra- és ekként kommunikációs-specifikus módjait vizsgáljuk ezek a kodifikációk, szociokulturális elrendezésmódok lesznek érdekesek. Hisz a kulturális közvetítettség egyaránt vonatkozhat az elérés módjaira (azaz a keretek, kontextusok kijelölésére), azaz a Geertz-i értelemben vett praxisra, másrészt pedig arra a fogalmi apparátusra valamint szimbólumrendszerre, mely lehetővé teszi a tapasztalati elem vagy elemek együttesének Istenként történő azonosítását. Azaz egy kategorizáció (ezt neveeztem szignifikációnak) véghezvitelét. Ez a kategóriakészlet válik elérhetővé a hívő ember számára a közösségbe tartozás révén.

Ebben a fejezetben éppen ezért elsődlegesen kategóriákat vizsgálók, melyeket a hívők tapasztalatának értelmezése során meghatározónak tekintek, s azt igyekszem láttatni, hogy ezek a kategóriák milyen asszociációs mezőben érvényesülnek, ezek az asszociációs mezők miként jellemeznék vallási irányzatokat<sup>105</sup>. Amikor a kategóriák közösségbeli megosztási módjáról beszélünk, már lehetőségünk nyílik arra, hogy

---

<sup>105</sup> „A szakralitás fogalmi a kategóriába soroláson kívül, a kognitív folyamatoknak szerves elemei. Mint ilyenek az emberi kulturális és vallási gondolkodás 'szentség' fogalmi mintha a 'lingua franca' régiók szerepét töltenék be a vallási eszmék és viselkedési formák létrehozásában.” (Anttonen 2004 27)

vizsgáljuk azokat a kommunikatív formákat, melyek bizonyos kategóriákat a közösség számára elérhetővé tesznek (erről szól majd az ezt követő fejezet). Ezek a megosztási mechanizmusok azonban azt gondolom, nem különböznek attól, amit más, nem vallási területen működtetünk. Specifikusságuk csak abban rejlik, hogy itt a közösség tagjai a transzcendensről tesznek állításokat<sup>106</sup>. Az egyes közösségek transzcendensre vonatkozó fogalmi apparátusának vizsgálatával férünk hozzá az Istenről való beszéd, közösség által legitimált nyelvi kereteihez. A most következőben egy ilyen elemzés körvonalait szeretném vázolni.

Továbbra is a három, számomra specifikus különbségeket mutató, ám keresztény alapokkal bíró közösség nyelvi kommunikációját vizsgálom. Fogalmi készlet alatt azokat a kifejezéseket gyűjtöttem ki, melyek a transzcendens (Isten) leírására az adott közösség hívóinak köznapi beszédében megjelenik, később különös tekintettel figyelve mindazon jelzőkre, melyek Isten jellemzésére szolgálnak. Ezeknek a fogalmaknak a vizsgálatával igyekszem keresni a szignifikáns különbségeket.

Ehhez egyrészt a tartalomelemzés módszerét választottam, az általam készített interjúk szövegeiben kerestem rá a transzcendensre utaló (Isten, Úr, Jézus, Jóisten, Szentlélek), valamint a Biblia/Isten igéje szavakra. Ez elsődlegesen kvantitatív vizsgálat volt. Minden közösségből vettem egy azonos merítési mintát, így 300 oldalnyi<sup>107</sup> interjúszöveg elemzését végeztem el. A kiválasztás szempontja azonos mennyiségű szövegkorpusz (közösségenként 100-100 oldal) volt.

---

<sup>106</sup> Ahogy Anttonen (2004 16) fogalmaz: „Isten, Lélek, Én, Hatalom vagy Szentség segítségével a mindennapi életünk történéseinek, a környezetünkben szerzett tapasztalatainknak okait magyarázzuk.”

<sup>107</sup> Times New Roman, szimpla sorköz, 12-es betűméret

### 6.2.1. Isten fogalmak – kvantitatív elemzés

<b>Római Katolikus papok</b>	<b>Római Katolikus hívek</b>	<b>Adventista</b>	<b>Hit Gyülekezes</b>
Isten: 198	Isten: 194	Isten: 364	Isten: 165
Jóisten: 1	Jóisten: 13	Jóisten: 8	-
Atya/Atyaisten: 2	-	Mindenség Atyja/Atya: 8	Atya: 1 Teremtő: 1
Úr: 9	Úr: 59 (56+3)	Úr: 12	Úr: 167
Jézus: 6	Jézus: 13	Jézus: 37	Jézus: 25
Krisztus: 5	Úr Jézus Krisztus: 6 (ebből Krisztus: 1)	Krisztus: 11	Jézus Krisztus: 18
-	Szentlélek: 9	Szentlélek: 29	Szentlélek: 34
-	-	-	Szent Szellem: 12

Ezek a fogalmak a keresztény kultúrkör transzcendensre utaló kifejezései, Isten megnevezésére (3 isteni személy) vonatkoznak. A számlált adatok jól mutatják itt is a szignifikáns különbségeket a felekezetek között. A katolikusok körében az Isten (külön megemlítendő itt az alternatívaként használt Jóisten fogalom, mely a katolikus híveknél gyakoribb - 13, mint a klérusnál) fogalom használata a legerőteljesebb (392<sup>108</sup>), miközben más, Istenre utaló kifejezések (Úr, Jézus stb.) sokkal kisebb arányban fordulnak elő, mint a másik két közösségben. Szemmel láthatóan ennek a kijelentésemnek ellentmondani látszik az Úr kifejezésnél közölt számadat, ehhez azonban meg kell jegyezni, hogy mint ahogy az elején mondtam a katolikus hívek esetében nagy különbség van a tekintetben, hogy a hitrejutás belenövésével (folyamatszerű) vagy megtéréssel illetőleg megtérési tudatosítással történt-e. Érdekes volt megfigyelni, hogy az 59 db használata az Úr fogalomnak úgy állt össze, hogy két férfi, akik keresés után érkeztek, vagy tértek vissza a katolikus egyházba összesen 56 alkalommal használta az interjú során az Úr kifejezést. Közülük az egyik több közösséget járt végig útkeresése során, nála 31-szer fordult elő a kifejezés, míg a másik férfi 1 évet töltött a Hit Gyülekezetében, a korábbi katolikus nevelést kereső időszakában feladva, majd azután tért vissza az egyházba, nála 25-ször fordult elő a kifejezés. Jól mutatja, hogy ez a magas szám, jobbrészt a másik vallási közösségbeli szocializáció következménye, „maradványa” (erre a distinkcióra az elemzés során

<sup>108</sup> Megközelítően azonos arányban használják a klérus tagjai, mint a hívek.

mindvégig ügyeltem). Ugyanakkor azok a hívek, akik a kezdeti katolikus neveltetésüket nem hagyták el, vagy nem vallásos közegből tértek katolikus hitre nem használják ezt a kifejezést. Náluk mindössze 3 alkalommal fordult elő, ami az interjúszövegmenyiség terjedelmét nézve abszolút alacsonynak számít. A katolikus papok és apácák körében szintén alacsony volt az említési arány, több egyházi személlyel készült interjúm egyáltalán nem is tartalmazta ezt a kifejezést.

Jézus, Jézus Krisztus, vagy a Krisztus szavak előfordulása mindhárom közösségnél a legkiegyenlítettebb eloszlást mutatta. Katolikus beszámolóiban 31-szer, a Hit Gyülekezetesben 43-szor, míg az adventistáknál 48-szor fordult elő. Mivel a megváltottság-élmény a keresztény kultúrkörben Jézus mint Krisztus fogalmához kapcsolódik, e tapasztalatra minden közösség tagjai reflektálnak, evvel magyarázom az előfordulások egymáshoz való arányát. Szignifikáns különbség mutatkozik meg ugyanakkor a Szentlélek fogalom használatában, mely katolikus hívek esetében ötöde, illetve harmada a másik két közösségnél mérthez képest. Katolikusoknál 9, a Hit Gyülekezeténél 46, míg az adventistáknál 29 alkalommal történt meg említése. A Szentlélek munkáját kiemelten hangsúlyozó Hit Gyülekezete élménycentrikusságával szemben a katolikusoknál tapasztalt alacsony megjelenési szám arra történő utalás, hogy a Szentlélek munkálkodását nem érzik hangsúlyozottnak az egyház illetve saját életükben, illetve a Szentlélekről nem beszélnek kiemelve, harmadik személyét, hanem sokkal inkább átfogó módon Isten fogalma alatt beszélnek azokról a változásokról, melyet a Hit Gyülekezetében szokásosan a Szentlélek működéseként írnak le és tartanak számon.

A Hit Gyülekezetében az Isten kifejezés használata a másik két közösséghez (392-364) képest jócskán elmarad, mintegy fele (165). Ez azzal magyarázható, hogy Isten tevélegességéről beszélve az Úr megnevezést (167) használják, hisz ezzel a fogalommal szignifikánsan többször találkozhatunk, mint a katolikus (9+3 – 56), vagy adventista (12) beszámolóiban. Mintegy az Isten szó szinonimája, ám más isteni tulajdonság megjelenítője e fogalom (erről részletesen lesz szó az ezt követő fejezetben). Ha az Isten és Úr fogalmát összeadjuk a 332 fogalom, megközelíti a másik két közösségben tapasztalt Isten-előfordulás számot (392-364-332), bár még mindig kevesebb azokhoz képest. Ennek okaként azt látom, hogy a harmadik Isteni személy megnevezésére használt Szentlélek illetve Szent Szellem fogalom (46=34+12) náluk markánsabban



jelenik meg mint a másik közösségeknél. Számomra a kapott adatok arra utalnak, hogy a Hit Gyülekezetében fogalmi szinten is igyekeznek reflektálni, és külön kifejezéssel, tulajdonságmegjelöléssel illetni az Isten mindhárom személyét. Ez a distinkció funkcionális különbségeit hangsúlyozza az Isten+Úr – Jézus+Úr – Szentlélek/Szentszellem „személyeknek”, ami a Hit Gyülekezetének teológiai szemléletéből fakad.

Az Adventista közösséghez tartozók szóhasználatában az Isten/Jóisten (372), az Úr/Jézus/Krisztus (60) és a Szentlélek (29) előfordulásszámot összevetve a katolikus Isten (406), az Úr/Jézus/Krisztus (97) és a Szentlélek (9), vagy a Hit Gyülekezetes Isten (165), az Úr/Jézus/Krisztus (210) és a Szentlélek (46) előfordulásokkal, jól látszik, hogy a Keresztény Advent Közösség beszédmódja hol az egyik, hol a másik közösség fogalmi megjelenítéséhez áll közel. Ennek alapját abban látom, hogy ez a közösség átmenetet képez a történelmi egyház és a szekta között, így fogalmilag is jelentkezik ez a határonállás. Vannak olyan kifejezések a transzcendens megjelölésére, melyeket a szektákra jellemzőbbnek tartunk, s ezek itt is megjelennek, miközben az Istenről való beszéd sok esetben a történelmi egyházhoz való rokoníthatóságról áll közel.

Táblázatban szemléltetve mindezt:

Megnevezés	Római Katolikus	Adventista	Hit Gyülekezetes
Isten/Jóisten	406	372+8 <sup>109</sup>	165
Úr/Jézus/Krisztus	97	60	210
Szentlélek	9	29	46

A táblázatból világosan látszik, hogy az adventista közösség a katolikusra hasonlít az Isten/Jóisten valamint az Úr/Jézus/Krisztus szavak használatában, s a Szentlélek fogalom említésével a két másik közösség között helyezkedik el pont az „aranyközéputon”.

Érdekes megfigyelni az Úr kifejezések esetében is mindezt:

Megnevezés	Római Katolikus	Adventista	Hit Gyülekezetes
Úr	9+ 3 (56 jövevény <sup>110</sup> )	12	167

<sup>109</sup> Az adventistáknál lehetett találkozni az Atya, Mindenség Atyja Istenre utaló kifejezés gyakrabban előfordulásával, a 300 oldalnyi vizsgált anyagban ezen kívül két esetben jelent meg ez a kifejezés, egyszer egy katolikus papnál, egyszer pedig egy Hit Gyülekezetes beszámolóban.

<sup>110</sup> Korábban említett 56 előfordulás 2 Hit Gyülekezetét is megjárta férfi beszédjéből származik, ami így nem sorolható egyértelműen a katolikus nyelvhasználati mód sajátosságaihoz.

Jól látszik, a Katolikus hívek és az Adventista közösség tagjai ezt a kifejezést szignifikánsan kevesebbszer használják mint a Hit Gyülekezetéhez tartozók. Ez igazán ott lesz lényeges számunkra, amikor a következő fejezetben az egyes megnevezések szemantikai tartalmának rekonstrukcióját kíséreljük meg. Az okok szerintem abban keresendők és mutathatók meg, hogy milyen tulajdonságokat társítanak ehhez a személymegnevezéshez.

A következő adatokat kapjuk, ha a Jézus, illetve a még közvetlenül ráutaló Jézus Krisztus, illetve Krisztus kifejezéseket vetjük össze a fenti megoszlás szerint:

<b>Megnevezés</b>	<b>Római Katolikus</b>	<b>Adventista</b>	<b>Hit Gyülekezetes</b>
Jézus	19	37	25
Jézus Krisztus	6	-	18
Krisztus	7	11	-
<b>Összesítés</b>	<b>32</b>	<b>48</b>	<b>43</b>

Jól látszik, hogy az adventisták e megnevezéssel többször élnek, mint a másik két közösség tagjai, ám kiugró, szignifikáns eltérés nem mutatható ki. Érdekes viszont, hogy az adventisták nyelvi készletéből kimarad a Jézus Krisztus összetételű megnevezés, míg a Hit Gyülekezetében – feltehetően azért, mert katolikus kifejezésnek tartják – tartózkodnak a Krisztus megnevezéstől. Az alábbi részben a kvantitatív vizsgálatot kiterjesztettem a Bibliára utaló kifejezések közösségenkénti megoszlására is. Ezzel ugyanis az Isten-ember kommunikáció írásos változatára való utalást tudtam mérni.

#### *Biblia mint Isten szava*

<b>Római Katolikus papok</b>	<b>Római Katolikus hívek</b>	<b>Adventista</b>	<b>Hit Gyülekezetes</b>
Biblia: 0	Biblia: 3	Biblia: 35	Biblia: 36
Ige: 0	Ige: 0	Ige: 22	Ige/Isten Igéje: 37
Szentírás: 2	Szentírás: 19	Szentírás: 6	Szentírás: 0

#### *Összesítő táblázat*

	<b>Római Katolikus hívek és klérus</b>	<b>Adventista</b>	<b>Hit Gyülekezetes</b>
<b>Összes megjelenés</b>	24	63	73

Megvizsgáltam továbbá azokat az előfordulásokat, melyek a közösségek tagjai által Isten szavának tekintett Bibliával kapcsolatosak. Fontosnak tartottam ennek regisztrálását is azzal összefüggésben, hogy a transzcendensről beszélve az Isten-ember kommunikáció írásos formája mennyire meghatározó e hívek számára, amikor a transzcendensről beszélnek. A kifejezésbeli különbségek első szemléletre elének tűnnek. A leggyakrabban, összesen 73 esetben, a Hit Gyülekezetéhez tartozók hivatkoztak a Bibliára, Ige-centrikusságukat kiemelten hangsúlyozzák, amikor más közösségekhez képest szeretenék meghatározni magukat, az „Igeről való beszéd” említése erőteljes a prédikációk során is. Kizárólag két kifejezést használnak az Isten-ember kommunikáció írásos formájára: Ige és Biblia, a két megnevezés előfordulása majdnem egyforma, így ez azt mutatja, a két kifejezés náluk egymás szinonímájaként használatos. Csak egy kevessel maradnak le Keresztény Advent Közösség tagjai hivatkozásaik számával, amikor bizonyásaikról beszélve a Bibliával kapcsolatban megélt tapasztalataikat említik. Ami nem véletlen, hisz tudjuk ez a közösség elsődlegesen a hittartalmak értelmi belátását, az „IGE” szerinti életet tartja kiemelten fontosnak. Isten szavára hivatkozás a vizsgált anyagban összesen 63 alkalommal fordult elő. Szignifikánsan többször említik a Biblia, Ige kifejezéseket mint a Szentírást, melyet leginkább akkor említenek, amikor gyermekkori neveltetésükre, azaz megtérésük előtti időre tesznek utalást. A ’Szentírás’ kifejezés jellegzetesen katolikus fogalomként él számukra, ugyanakkor a használat nem esik tilalom alá, akként mint a Hit Gyülekezetében, ahol kerülni illik a katolikus megnevezést. Ugyanakkor jól látszik, hogy a katolikus hívek valóban a Szentírás kifejezést használják a Bibliára utalva. Ugyanakkor szignifikánsan alacsonyabb (mintegy harmada) a megjelenés szám (22) a másik két gyülekezetéhez képest. A katolikus hívek (annak ellenére, hogy az általam vizsgált közösség tagjai magukat megtértnek tartják, többük karizmatikus katolikus közöttük) hitéletében a Bibliaolvasás, illetve a biblikus tartalmak tapasztalatként történő megélése és említése nem olyan jelentős, mint a másik két közösség esetében. Érdekesnek találtam, hogy a katolikus klérus tagjai sem használták ezeket a kifejezéseket vallási tapasztalataikról és Istennel való kapcsolatukról beszélve.

## 6.2.2. Az istentapasztalás nyelvi közege – kvalitatív elemzés

A kifejezések számszerűsítését követően érdemesnek tartottam megvizsgálni azokat a jelentésmezőket, melyek ezeket a fogalmakat körülveszik. Azt gondolom, segítségével tovább árnyalhatók a közösségek között meglévő különbségek. Ehhez a szociális reprezentáció elmélet jelentette a kiinduló alapot.

Az elmélet magukat a fogalmakat körülvevő reprezentációkat koncepciók és magyarázatok egyének közötti kommunikációban kialakuló halmazainak tekinti. Kialakítója, Moscovici „a szociális reprezentáció figuratív magjának nevezte azokat az egymással kapcsolatban álló alapfogalmakat, amelyek körül a bármely tárgyról (vizsgálati mezőnként véve ilyen: a transzcendens - PSZD) való tudás kikristályosodik” (László 1999a 454), s a közösség csoportnyelvének része lesz. Úgy véli, hogy a társadalmi kommunikáció révén jön létre a jelenségnek a közösség számára használható szociális reprezentációja. Ezáltal korábban ismeretlen, vagy másként ismert fogalmak és cselekedetek a csoport társadalmi valóságának részévé válnak. A csoport tagjainak tudásában egy bizonyos szemantikai tartományhoz kapcsolódó, preferált jelentésben vannak jelen. „Egy reprezentáció ezért mindig a jelenlévőt és a jelen nem lévőt összekapcsoló mediáció, ugyanakkor határ is amely – azáltal, hogy elhatárolja a jelenlévőt a jelen nem lévőtől – lehetővé teszi a differenciálódást és a jelentés kialakulását. A reprezentáció tehát a szubjektum és a tárgyak (más emberek és dolgok) közötti mediációk, a hozzájuk való kapcsolódás, és a tőlük való elkülönülés terében születik.” (László 1999b 36-37).

A szociális reprezentáció folyamata két részből tevődik össze. Az egyik a lehorgonyozás, a másik pedig a tárgyiasítás. A lehorgonyozás kifejezés arra vonatkozik, hogy a már meglévő ismerős fogalmi készletbe igyekszik integrálni (lehorgonyozni) magát a fogalmat. A közösség tudásához kapcsolható osztályozásokat és elnevezéseket ad (1999a). Ezáltal a korábban jelentés nélküli eseményeket, tárgyakat ismerős reprezentációkká alakítják e fogalmiságot meghatározó ágensek (pl. vallási vezetők, akik szimbolikus tőkével bírnak ezen osztályozási módok alakításában – vö. Bourdieu). „A tárgyiasítás folyamata az absztrakt fogalmakat ismerős, konkrét tapasztalatokká alakítja, mintegy materializálja őket. Az átalakulás úgy történik, hogy a fogalomhoz

valamilyen homályos képzet vagy egy tárgy ikonikus szimbóluma társul, és a fogalom átfordul képpé. Ezt követően a képekké, szimbólumokká, konkrét élményekké átfordított fogalmak egy figuratív magba integrálódnak, vagyis a képeknek egy olyan komplexusába, ami a gondolatok valamely komplexusát szimbolizálja” (Moscovici, 1984 idézi László 1999 20). Általa válik az elgondolt észleltté, a "láthatatlan láthatóvá" (Farr, 1984, 386. idézi László 1999 20). A szociális reprezentáció elméletében a társadalmi valóság ezekből a szociális reprezentációkból áll össze, konstruálódik. A jelentések a kommunikációs folyamatok révén ágyazódnak be a köztudatba. A reprezentációhoz társított megnevezés pedig biztosítja azt, hogy a reprezentáció kommunikálhatóvá váljék az adott csoportban, egyúttal a közösség kulturális hagyományának a részeként legitimálódik. Amikor a nyelvi elemzéshez nyúlok, akkor az egyes fogalmakhoz kapcsolódó szociális reprezentációkat teszem meg vizsgálatom tárgyának.

Feltételezésem az volt, hogy az Isten, Úr, Jézus, Szentlélek szavak előfordulási gyakorisága mellett érdemes megnézni, az adott közösség hívei számára ezek a fogalmak milyen jelentéstartományokkal, tevékenységi aktivitásokkal kapcsolódnak össze. Így ennek segítségével rekonstruálhatóvá válik számunkra, milyen az a kép, melyet a hívek a transzcendens különböző személyi aktualizációról magukban őriznek. Előfeltevésként élt bennem, hogy ugyanakkor ezek a reprezentációk közösségspecifikus vonásokkal rendelkeznek. Tekintetbe azokat az igéket és jelzőket vettem csak, melyek az interjúkban a transzcendens megnevezéssel egy mondatba kerültek<sup>111</sup>.

A továbbiakban nézzük meg, hogy milyen jelentéstartalom tartozik az egyes közösségekben az Isten, Jóisten, az Úr, Jézus és a Szentlélek fogalmához. Ehhez legkézenfekvőbb, ha megvizsgáljuk, milyen szöveg- és beszédkörnyezetben használják az adott kifejezéseket. A továbbiakban közösségenként mutatom be a mintegy 300 oldalnyi gépel interjúanyagból gyűjtött, transzcendensre utaló kifejezéseket, melyek véleményem szerint jól tükrözik azt, hogy az adott közösség tagjai milyen istenképpel rendelkeznek, azt milyen attribútumokkal és cselekvési pozíciókkal ruházzák fel. Három nyelvi pozícióban vizsgáltam e szavak jelentését: Isten mint ágens, Isten mint birtokos, Isten attribútumai. Az igék vizsgálata az Isten ágenciájára utal, mutatja a hívek

---

<sup>111</sup> Természetesen számtalan esetben szerepelt Isten neve önmagában, jelzők nélkül.

miként tekintik Istent mint aktort, aki cselekszik. Kiemelten fontosnak tartottam annak vizsgálatát, milyen cselekedeteket kötnek Istenhez. A birtokviszony vizsgálatával a manifestált istenképre tudunk következtetni, s azt tudjuk vizsgálni Istent mint személyt miként képzelik el vizuálisan, mivel rendelkezőnek gondolják el. Végül Isten attribútumait vizsgálva Istenre utaló jelzőkkel találkozhatunk, valamint azokkal a metaforákkal és szimbólumokkal, melyeket Isten megnevezésére használnak a hívek. A vizsgálat úgy nézett ki, hogy az interjú szövegekben a transzcendensre utaló kifejezéseket kijelöltem, ezt követően pedig kiírtam azokat a jelzőket, főneveket, melyek a transzcendens viszonylatot jelezve a transzcendens névvel (Isten, Jóisten, Úr, Jézus, Szentlélek) egy mondatban szerepeltek. Mivel e kifejezések használata mögött feltételeztem a transzcendens más-más tulajdonságainak észrevételezését, így mindenképpen fontos volt számomra az Isten fogalmán túl, az Úr, a Jézus, Jézus Krisztus, Szentlélek, Jóisten fogalmak jelentésmezejének vizsgálata is. Ugyanakkor, mivel kommunikációs viszonyt vizsgálunk e fogalmakkal összevetve vizsgáltam a kommunikációs kapcsolat másik ágensét, az embert, vagyis magát a beszámolót készítő hívőt, aki a transzcendenséhez viszonyul. E viszonyulást kifejező igéket is elemzés alá vettem. Arra figyeltem milyen elvárásokat gondolnak el emberi oldalról a transzcendenssel való kapcsolattartásra. Ezek a kategóriák viszont már a hívő képre vonatkozóan szolgáltatnak számunkra információt. A dolgozat törzsszövegében, alább ennek feldolgozott, az összevethetőség végett táblázatokba rendezett változata található.

### 6.2.2.1. Az ISTEN tapasztalásának nyelvi közege

Római Katolikus tapasztalatban:

ISTEN ÁGENS	ISTEN BIRTOKOS	ISTEN ATTRIBÚTUM
segít	Isten szeretete	létező/van
teremt	dicsősége	élő
irányít	gondviselése	közeli
megszólít	ajándéka	igaz/evidens
megfelel	jócselekedete	megmutatkozó
meggyógyít	útmutatása	csodálatos
megenged	vezetése	megingathatatlan
boldoggá tesz	kegyelme	nagyvonalú
hoz	dolga	
eléget	örvénye	
kitöröl	keze	
	arca	
nem próbál meg		

Adventista tapasztalatban:

ISTEN ÁGENS	ISTEN BIRTOKOS	ISTEN ATTRIBÚTUM
alakít	terve	bölcs
vezet	útja	értelmes
szól/megszólít	akarata	barát
ad	befolyása	próbára tehető
akar	szövetsége	bűnbocsátó
tud	oltalma	jelen való
segít		köszikla
megtanít		
feltölt		nem személytelen
megold		
rávezet		
szeret		
válaszol		
szövetséget köt		
megerősít		
létezik		
mutatja magát		
rendben tart		
megteremt		
megkeres		
vár		
eligazgat		
megragad		
megtisztít		
megtart		
elfogad		
formál		
működik		
megbocsát		
megszabadít		
tesz		
véghezvisz		
készítet		
megújít		
mutat		
különválaszt		
nem hagy		
nem erőltet		
nem vádol		



Hit Gyülekezetes tapasztalatban:

ISTEN ÁGENS	ISTEN BIRTOKOS	ISTEN ATTRIBÚTUM
teremt	Isten országa	realitás
segít	kegyelme	létező/van
ajándékoz	ereje/gyógyító ereje	bölcs
vezet	beavatkozása	minduntalan ugyanaz
megáld	szabadítása	
kegyelmez	választott népe	
szeret	jóakarata	
akar	félelme	
feltölt	beszéde	
megtanít	keze	
rendet hoz		
odalép		
plántál		

Isten ágenciájának vizsgálatakor először is megnézem a jellemzőket, melynek során 3 cselekedetre utaló igét találtam, ami közös mindegyik közösségnél. Ez a *segít*, a *teremt* és a *vezet* (katolikus tapasztalatban ez az: *irányít*). A legtöbb egyezést az Isten ágenciájára utaló kifejezések közül a Hit Gyülekezetesek és az adventisták között találhatunk, ezek a következők: *szeret*, *akar*, *feltölt*, *megtanít*, *rendet hoz/rendben tart*. A katolikusok beszámolóiban egy kifejezés volt közös az adventistákéval ez, a *megszólít*. A Hit Gyülekezetesekkel közös pedig: a *hoz*.

Az adventista tapasztalatban Isten komoly cselekvési repertoárral rendelkező aktor, mindent meg-csinál: *megszólít*, *megtanít*, *megold*, *megerősít*, *megteremt*, *megkeres*, *megragad*, *megtisztít*, *megtart*, *megbocsát*, *megszabadít*, *megújít*. Egy olyan Isten-képpel rendelkeznek, amely mutatja magát, aktívan cselekszik, leginkább az alakítás és formálás értelmében. Míg a katolikusoknál is találunk ilyen kifejezéseket: *megfelel*, *megszólít*, *megenged*, *meggyógyít*. Ugyanakkor a katolikus tapasztalatban Isten boldoggá tesz illetőleg eléget (mint filmet a bűnös korábbi életet), kitöröl (minden bűnt). Az gondolom ez két ellenpólus megjelenése az istenképben az egyik a szerető Isten, a másik pedig a kufárokat a templomból kiverő Jézushoz hasonló Isten-megjelenítés. A Hit Gyülekezetében található istenkép szintén tartalmazza a szerető, áldó, ajándékozó és a kegyelmes istenképet, miközben hangsúlyos Isten vezetése és tanítása, akarata és rendteremtése, ami egy markáns apai-képként jelenik meg. Ennél

sokkal személyesebb, Isten-ember közötti verbális kapcsolatot hangsúlyozóbb a másik két közösség istenképe.

Istent birtokviszonyban (mi-je van? - kérdésre utalóan), mindhárom közösség teljesen máshogy látja. Míg a katolikusok Isten szeretetét, gondviselését, ajándékát, jócselekedetét, vezetését/útmutatását látják, mint személyt pedig kézzel és arccal ruházzák fel. Az adventista istentapasztalatban Isten tervvel, befolyással bír. Addig a Hit Gyülekezetes tapasztalatban Isten beavatkozó, gyógyító, szabadító, akinek kegyelme és jóakarata van. Ugyanakkor megjelenik, hogy választott néppel és országgal bír. Beszél, személyes megtestesülésben pedig keze van.

Isten attribútumait vizsgálva kiugróan magas volt a katolikus istentapasztalatban az olyan jelzők megjelenési száma, melyek Isten létezésére utaltak. A hívek legtöbbször Istent a *van, létezik, létező, élő, közeli* fogalmakkal írták le, szignifikánsan nagyobb arányban, mint a másik két közösségben. Így jelentőséget lehet tulajdonítani annak, hogy a katolikus hívek számára fontosnak tűnik Isten valóságosságának megtapasztalása, illetve ennek verbális közlése a bizonyágtételkor vagy a tapasztalatuk elmesélésekor. Amit tovább erősít az, hogy a másik legtöbbet emlegetett kifejezés, amely az ember felől szemléli ezt a találkozást, hogy kapcsolatba lehet lépni/kerülni vele. E kapcsolatiság kifejezője, hogy Istent *megmutatkozó*nak látják. Ugyanakkor három tulajdonságra utaló jelzőt sikerült csak a vizsgált anyagban találnom, melyet Istenre vonatkozóan megemlítenek, ezek: *a nagyvonalú, a megingathatatlan és a csodálatos*. Az adventista tapasztalat Istent mint *szövetség*est vagy *oltalmazót* írja le, két olyan tulajdonságot ábrázol, melynek révén számukra jelenvaló tud lenni a hétköznapi életben.

A Hit Gyülekezetében hasonlóan a katolikusokhoz, ám arányát tekintve sokkal kevesebbszer jelent meg Isten valóságosságára, létezésre vonatkozó kifejezés. Meglehetősen kevés az attribútumok száma, Isten tulajdonságainak jellemzésére a *bölcs*, illetve a *minduntalan ugyanaz* kevésbé személyes tapasztalatot tükröző fogalmakat találtam.

Az adventistáknál a *bölcsesség* mint Isten jellemzője szintén vezette a listát, az *értelmes* kifejezéssel váltakozva. Meglepően sokat hangsúlyozták Isten

megpróbálhatóságát: *próbára tehető*. Ami szinte majdnem mindegyik interjúban megjelent, s arra enged következtetni, hogy gyülekezeti szinten tanítás volt erre vonatkozóan az interjú készítését közvetlenül megelőző időben, melyet a hívek igyekeztek a tapasztalás szintjén is magukévá tenni. A katolikus és Hit Gyülekezetes tapasztalathoz hasonlóan történik utalás Isten jelenvalóságára is. Fontosnak tartottam, hogy a tillich-i értelemben vett másodlagos szimbólumként itt két kifejezés is megjelent, amikor is a hívők Istent *barátként* illetve *kősziklaként* nevezték meg. Akit nemcsak bölcsnek/értelmesnek, hanem bűnbocsátónak is tartanak.

## 6.2.2.2. Az ÚR tapasztalásának nyelvi közege

Római Katolikus tapasztalatban:

AZ ÚR ÁGENS	AZ ÚR BIRTOKOS	AZ ÚR ATTRIBÚTUM
akar	áldása	közele
szokta mondani	hívása	velünk van
szolgál	segítsége	
betartja	kegyelme	
alakította	útja	
nézte (a legbensőmet)	jelenléte	
képet adott neki	szeretete	
lehajol hozzá		
megmenti		
megadta		
meghallgatta		
segít		
beír a szívünkbe		
fordította		
tanúságot tesz		
finoman szól		
türelmesen vár		
nem várja el		
kezel		
megoldja		

Adventista tapasztalatban:

AZ ÚR ÁGENS	AZ ÚR BIRTOKOS	AZ ÚR ATTRIBÚTUM
szól	-	-
ad		

Hit Gyülekezetes tapasztalatban:

AZ ÚR ÁGENS	AZ ÚR BIRTOKOS	AZ ÚR ATTRIBÚTUM
hív	jelenléte	nagyobb
kijelent	látogatásai	hatalmas
ad/megad	támogatása	gazdag
megszabadít	segítsége	nem jelent neki problémát
eljön	útja	örökkévaló
vezet		természetfölötti
meglep		feltámadott
válaszol		jó
meggyógyít		
megadta kéresem		
megment		
szeret		
levesz		
lefარag		
megszentel		

Világosan szemléltetik a táblázatok azt, hogy az Úr kifejezés alapvetően a Hit Gyülekezetéhez kötődik. A katolikus tapasztalásban megjelenése – mint ahogy azt már korábban jeleztem – két olyan esetben jelent meg, ahol a katolikus hívő korábban a Hit Gyülekezetéhez, vagy más ahhoz nagyon hasonló új vallási közösséghez kapcsolódva járta a keresők útját. Így igazából a katolikus tapasztalatként megjelenő, az Úr fogalomhoz tartozó jelentésmezők csak arról tanúskodnak, amit az akkori életszakaszokban megismertek, az új vallási mozgalomhoz szocializálódva magukévá tettek és később se vetkőztek le/hagytak el ezek a hívek. Így mint az eszmék/gondolatok vándorlásai és a kulturális egymásmellettélés kifejeződéseiként szemlélhetjük őket. Az adventista tapasztalatban mellőzött az Úr kifejezés, két viszonylag semlegesnek mondható ige kapcsolódik csak hozzá: a *szól* és az *ad*.

Ugyanakkor jól látszik mind ágencia, mind birtok, mind attribútum tekintetében a Hit Gyülekezetében az Úr kifejezés a legárnyaltabban megragadott. Itt a korábbi

semlegesebb kifejezések mellett már találkozunk olyan nyelvi kategóriákkal, melyek személyes jellegét erősítik e fogalomnak. Ide soroltam azokat – a véleményem szerint – érzelmetli többletet tartalmazó kifejezéseket, mint a *meglep, eljön, hív, megadja kérésem, megment, lefarag, megszentel*, vagy a birtokviszonyban jelölt *látogatásai, vagy támogatása* szó, mely mintegy barátivá alakítja ezt a viszonyt. Ez az Úr-kép egy jelenlevő, közvetlen, támogató kapcsolatot ír le azzal, aki attribútumait tekintve ugyan transzcendens (*nagyobb, hatalmasabb, nem jelent neki problémát, örökkévaló, természetfölötti*), jellemzőit tekintve *gazdag és jó*. Ebben a jelentésmezőben kikerül a szokásosan az úr kifejezéshez társított jelentéstartományból a fogalom, ebből csak annyi marad meg, hogy uralkodó, de uralma nem a másik elnyomása, hanem egy közvetlen viszony megtestesülése. Éppen ezért érdekes, hogy katolikus hagyományba visszatérve a Jóisten kifejezéssel rokonítható jelentésekkel ruházódik fel, például *finoman szól, lehajol, beírja a szívéinkbe, türelmesen vár*.

### 6.2.2.3. JÉZUS tapasztalásának nyelvi közege

Római Katolikus tapasztalatban:

JÉZUS ÁGENS	JÉZUS BIRTOKOS	JÉZUS ATTRIBÚTUM
beszél	jelenléte	közel van
legyőzte a Sátánt		
csodát tett		

Adventista tapasztalatban:

JÉZUS ÁGENS	JÉZUS BIRTOKOS	JÉZUS ATTRIBÚTUM
mondja	érdemei	kegyelmi ajándék
lehajol	vére	értünk meghalt
képvisel	összeköttetése	közvetítő
mutat		közbenjáró
fölvitte a fára		főpap
elveszi a terheket		mesterünk
meghagyta, hogy		példakép
		megváltó

Hit Gyülekezeti tapasztalatban:

JÉZUS ÁGENS	JÉZUS BIRTOKOS	JÉZUS ATTRIBÚTUM
megváltoztat	nevében	feltámadt/feltámadott
megőriz		élő
perspektívát ad		orvosok orvosa

A katolikus hívek beszámolóiból kirajzolódó Jézus-kép nem tükröz személyes vonásokat. Jézus *beszél, legyőzte a Sátánt és csodát tesz*. E kifejezések nem árnyaltak, a minimális bibliaismerettel rendelkezők számára is Jézusról ez az alaptudás. A Hit Gyülekezetében is meglehetősen kevés ágenciára utaló kifejezés található Jézusra vonatkozóan, ezek érdekes módon egy időbeli perspektíva mentén jelennek meg: a bűnöst (múltat) *megváltoztatja*, a *megőriz* (jelen) és *perspektívát ad* (a jövőre vonatkozóan). Az adventista nyelvi közegben élő Jézus-kép figyelemfelhívó jellegű: *képvisel, mutat, felvitte a fára, meghagyta, hogy...* Jézus itt mint egy minta jelenik meg, akinek a tanítása, halála jelzésként áll az ember előtt.

Birtokosként katolikus tapasztalásban ismételtelen jelenlétére történik utalás, Hit Gyülekezeti Jézus neve a hangsúlyozott, addig az adventisták (vére és érdemei általi) összekötő szerepét emelik ki az Isten-ember közötti viszonyban.

Míg Hit Gyülekezeti tapasztalatban az Úrra vonatkozó attribútumokból volt a legtöbb, addig az adventistáknál a Jézusra vonatkozó attribútumokból éppen annyit említenek, mint az Istenre vonatkozóból. Míg katolikus tapasztalásban Jézusról egyetlen attribútumként annak közelsége szerepel. Addig a Hit Gyülekezeténél két egzisztenciális jelző: *élő és feltámadt* szerepel, valamint egy szimbólum: *orvosok orvosa*. Az adventista tapasztalatban Jézus attribútumaként ott áll, hogy ő *közvetítő, közbenjáró*. Itt találjuk a legtöbb szimbólumot is a megjelenítés eszközeként: Jézus mint *ajándék, főpap, mester*. Mint *példakép* adott számukra. Érdekes, hogy míg a Hit Gyülekezeti számára Jézus a *feltámadtat* jelöli, addig az adventisták számára azt, aki *értünk meghalt, megváltó* magának a Jézus-eseménynek eltérő pontjait rögzíti és hangsúlyozza.

#### 6.2.2.4. A SZENTLÉLEK tapasztalásának nyelvi közege

Római Katolikus tapasztalatban:

SZTLÉLEK ÁGENS	SZTLÉLEK BIRTOKOS	SZTLÉLEK ATTRIBÚTUM
emberben dolgokat tesz	kiáradása	
munkálkodik		
benne lakik		

Adventista tapasztalatban:

SZTLÉLEK ÁGENS	SZTLÉLEK BIRTOKOS	SZTLÉLEK ATTRIBÚTUM
készítet	jelenléte	érezhető
megnyugtat	gyümölcsei	ajándék
megerősít	áldása	megfoghatatlan
működik	munkája	
értelmet ad	kiáradása	
~ által		
választ		
mutat		
(el)jön		
csiszol		
tisztít		
bűnbánatra vezet		
vezérel		

Hit Gyülekezeti tapasztalatban:

SZTLÉLEK ÁGENS	SZTLÉLEK BIRTOKOS	SZTLÉLEK ATTRIBÚTUM
leszállt	tüze	erővel van jelen
arra indít	sűrű jelenléte	Isteni áramforrás
betölt	ereje	legjobb munkatársam
vezet	szabadsága	kiáradó
kijelent	öröme	megváltoztató
rázza az embert		
hitet/reménységet nyújt		
által vmit hitelesen elmondani		
felépít		
használ		

## Szentlélek és Szent Szellem összevetése:

Mivel a másik két közösségnél nincs ez a megkülönböztetés Szentlélek és Szent Szellem között, ezért a közösségi összehasonlításban egybe vettem ezeket a jellemzőket. Ugyanakkor érdekes megnézni a Hit Gyülekezetes tapasztalásban tükröz-e a szóhasználat funkcionális különbségeket. Ennek vizsgálatára vonatkozik a következő táblázat.

<b>SZTLÉLEK ÁGENS</b>	<b>SZTLÉLEK BIRTOKOS</b>	<b>SZTLÉLEK ATTRIBÚTUM</b>
leszállt	tüze	erővel van jelen
arra indít	sűrű jelenléte	Isteni áramforrás
betölt	ereje	
vezet		
kijelent		
rázza az embert		
hitet/reménységet nyújt		
által vmit hitelesen elmondani		

<b>SZTSZELLEM ÁGENS</b>	<b>SZTSZELLEM BIRTOKOS</b>	<b>SZTSZELLEM ATTRIBÚTUM</b>
felépít	szabadsága	legjobb munkatársam
vezet	öröme	
használ		

Ha megnézzük a Szentlélek egy olyan transzcendens fogalom, amelyet a „tűz, erő, áramforrás, leszállt, betölt, rázza az embert” fogalmakkal írnak körül a hívek. Ez is mutatja felülről érkező, isteni voltát. Ugyanakkor mikor a Szent Szellemről beszélnek a viszony baráti, személyes lesz. Erre utal a személyekhez hasonló érzelmek megfigyelhetősége (öröm, szabadság), a felépítés mint szeretetteli aktus, vagy akár a munkatárs kifejezés. A Szent Szellem kifejezés a személyesen megismert harmadik isteni személy.

Ha egy kicsit jobban megnézzük ezeket az elemzési kategóriákat, akkor talán szembeszökő, hogy míg az aktorságra vonatkozó igék azt próbálják rekonstruálni,



mennyire aktív a hívek tapasztalata tárgyuk vonatkozásában, a birtokok utalnak az imaginációra, milyennek illetve mivel rendelkezőnek gondolják el, az attribútumok pedig a viszony minőségére, személyes voltára utalnak. Ha ezeket a kategóriákat a Szentlélek fogalmával kapcsolatban megnézzük, akkor látszik hogy a katolikus hívek számára a Szentlélek szerepe sem nem tevőleges, nincs személyesen megtapasztalt, fogalmilag megnevezett jellege, annyi csak, hogy *kiárad*. A Szentlélek kifejezés fogalmilag a legárnyaltabb megragadását a Hit Gyülekezetének tapasztalatában érzük tetten. Ez mutatja, hogy a gyülekezet számára az erre vonatkozó tudás kiemelt hangsúllyal bír. Érdekes volt számomra, hogy míg a Szentlélek/Szellem működése a Hit Gyülekezetében az élmények megtapasztalásában jelentős, ezért élményeik többsége a Szentlélek tapasztalatához kötött, az élményeket az istenkapcsolatban egyáltalán nem hangsúlyozó adventista környezetben szintén erőteljes a Szentlélekre vonatkozó fogalmi repertoár.

Birtokviszonyban a Szentlélek a Hit Gyülekezetes tapasztalatban *tűzzel, erővel, sűrű jelenléttel* bír, addig katolikus tapasztalatban csak kiáradása mint esemény van jelen, adventisták számára pedig munkája révén (gyümölcsei, áldása) valamint a kiáradása és jelenléte hangsúlyozott.

Attribútumok közül a Szentlélek mint erő, áramforrás hangsúlyos a Hit Gyülekezetes tapasztalásokban, az adventistáknál érezhető-megfoghatatlan a kettőssége a Szentléleknek, ugyanakkor Isten ajándéka, ha megtapasztalható.

#### 6.2.2.5. A BIBLIA tapasztalásának nyelvi közege

Római Katolikus tapasztalatban:

BIBLIA MINT ÁGENS	A BIBLIA MINT BIRTOKOS	BIBLIA ATTRIBÚTUM
szól		jól van megírva

Adventista tapasztalatban:

<b>BIBLIA MINT ÁGENS</b>	<b>A BIBLIA MINT BIRTOKOS</b>	<b>BIBLIA ATTRIBÚTUM</b>
meggyőz bennünket	tanítása	kemény
feltölti az ember értelmét		igaz
		egy tükör
		közvetítő
		mérce
		Isten szól általa
		működik
		beteljesedik
		első, amiben Isten megtapasztalható
		vezető
		bizonyosság
		Isten igazsága

Hit Gyülekezeti tapasztalatban:

A Hit Gyülekezeténél az Ige a használatosabb kifejezés, ezért itt emeltem be a vizsgálatba.

<b>BIBLIA MINT ÁGENS</b>	<b>A BIBLIA MINT BIRTOKOS</b>	<b>BIBLIA ATTRIBÚTUM</b>
mond nekünk valamit	világossága	mindenre megvan a válasz benne
szól segítségképpen		

<b>AZ IGE MINT ÁGENS</b>	<b>AZ IGE MINT BIRTOKOS</b>	<b>IGE ATTRIBÚTUM</b>
vezet		mozaikkövek az Igék, melyek összeállnak
képessé tesz		élő
felépít		eleven
betalál		testé-hússá lett
alkalmassá tesz		üzenet
megváltoztat		
élővé tesz		

A katolikus tapasztalatban a Biblia és a Szentírás kifejezés megszokott, az Ige nem. Az interjúalanyok azonban nagyon csekély reflexiót fogalmaztak meg, szignifikánsan kevesebbszer utaltak ezekre a kifejezésre, s ha tették a megnevezések önmagukban álltak, nem árnyalták azokat.

Adventista interjúalanyaim a Biblia szót használták többször, az igére két ízben történt utalás, úgy mint az „Ige által jövendölt ébredés”, illetve az „Igén alapuló közösség”. Amikor Igéről beszélnek, akkor az mindig az emberrel kapcsolatban, az emberre tett hatással összefüggésben merül fel, Bibliát pedig inkább az Isten felől érkező kommunikációs forrásnak mutatják be. Mindkét esetben az írások legfőbb jellemzője – és ez megfeleltethető az adventista tanításnak – hogy az értelemre hat: *meggyőz, feltölti az ember értelmét*. A Biblia tanításáról beszélnek, attribútumok tekintetében pedig: *igaz, működő, első, bizonyosság, Isten igazsága*. Szimbólumként: *mérce, tükör, vezető*.

A Hit Gyülekezetéhez tartozók számára fogalmilag jóval árnyaltabb az Igéről, mintsem a Bibliáról kialakított kép. Az Ige mint aktív cselekvő, ágens jelenik meg, amely *képessé tesz, felépít, betalál, alkalmassá tesz, megváltoztat, élővé tesz*. Sokkal hangsúlyosabbak a cselekvést kifejező igék, mint a transzcendens fogalmak bármelyikénél volt. Ezt a plasztikusságot fejezik ki a jelzők az attribútum-vizsgálatban: *élő, eleven, testté-hússá lett*.

#### **6.2.2.6. Az EMBER mint tapasztaló ágens viszonyulása Istenhez**

A következőkben az Istenével kapcsolatba lépő hívőre jellemző cselekvési- és magatartásformákat gyűjtöttem össze táblázatba. Azt gondolom az Isten-ember kommunikációt jellemzi, hogy a hívő személy miként képzei el magát egy ilyen kommunikációs helyzetben, valamint milyen elváráskészlettel rendelkezik arra vonatkozóan, hogy Istennel miként kell kapcsolatba kerülnie, illetve jelzi azt is, hogy mit gondol, Istene mit vár el tőle.

<b>cselekvés</b>	<b>Római Katolikus</b>	<b>Adventista</b>	<b>Hit Gyülekezetes</b>
találkozik	+		+
kapcsolatba lép Istennel	+	+	
megismeri	+	+	
követi az Urat/Istent		+	+
megért		+	+
szereti	+		+
imádkozik		+	+
tanúságot/bizonyságot tesz/képviseli Istent	+	+	+
dicséri	+		+
hálás/hálát ad	+		+
Istent választja	+	+	
dönt/döntést hoz az Úr mellett	+	+	+
átengedi életét/behívja életébe/átadja magát/Istenre bízva életét	+	+	+
Istenhez/Úrhoz kiált	+		+
Isten felé fordul	+	+	+
kér	+	+	+
hisz	+	+	+
bízik/nem aggódik	+	+	+
beszél Istennel	+	+	
foglalkozik Istennel/Bibliával	+	+	
keresi Istent	+	+	+
olvassa az Igét/Bibliát		+	+
alázatos		+	+
szolgál	+	+	+
várja/vágyja	+	+	

Mindhárom közösség tagjainál megtalálhatók az alábbi magatartás- és cselekvésminták, azt gondolom, ezek jól mutatják a keresztyén kultúrkörön belül, milyen sztenderd kép él

a hívő viselkedésmódjával kapcsolatban. Ezek a következők: *dönt, Istenre bízva az életét, Isten felé fordul, kér, hisz, bíz, keresi, szolgál, tanúságot tesz.*

Ezen alapvető jellemzőkön túl (9db) a közösségeket összevettem e tekintetben is egymással.

Közös találatok száma:

Római Katolikus – Hit Gyülekezetes	5+9	<i>találkozik, szereti, dicséri, hálás, Istenhez kiált</i>
Római Katolikus – Adventista	6+9	<i>kapcsolatba lép, megismeri, Istent választja, beszél Istennel, foglalkozik Istennel, várja/vágyja Istent</i>
Adventista – Hit Gyülekezetes	5+9	<i>követi Istent, megérti, imádkozik, olvassa a Bibliát, alázatos</i>

Különbségek:

Római Katolikusoknál: *érdekli Isten, foglalkozik Istennel, igyekszik, tisztel, odaadja magát*

Adventistáknál találtam a legtöbb megnevezést az Istennel való kapcsolatra, egyedinek mutatkoztak az alábbi kifejezések: *felfedezi, megtapasztalja, ragaszkodik, képviseli Istent, próbára teszi Istent, segít Istennek, gyönyörködik Istenben, buzgó.*

Hit Gyülekezeteseknél: *elfogadja, megtér, megvall, készen áll*

Ebből a felsorolásból markánsan arra lehetett figyelni, hogy az alapvető hívő magatartásba a katolikus hívek számára nem tartozik bele az imádkozás és a Biblia-olvasás, ugyanakkor a kapcsolatba lépés, a keresés, a vágyakozás Isten után jellemzi az alapvető viszonyulását.

### 6.3. A karizmatikus istentapasztalás terminológiája

Ebben a fejezetben egy közösség istentapasztalatra vonatkozó terminológiájának a bemutatására vállalkozom. Ez a közösség a Hit Gyülekezete. Ennek kapcsán a tartalomelemzés módszerével nézem meg, miként történik a gyülekezet által elfogadott beszédmód (az elfogadást a legitimitás értelmében használom itt) alkalmazása a hívők tapasztalatainak elmondása során. Azt gondolom, erre jó alapot nyújt a gyülekezet tagjai által rendszeresen olvasott sajtó (Hit Info) karizmatikus istentapasztalatokkal kapcsolatos témájú cikkeinek az elemzése, illetve azok összevetése a tapasztalati beszámolókkal. Ez egy olyan eljárás, melyben tetten érhető, hogy miként működik a nyelvi keret, miként a média, mint az átadás formája, és hogyan jön létre az egy nyelvet-beszélés.

Miért pont a Hit Gyülekezete? – kérdezhetik. Azon túl, hogy ez a közösség a figyelem középpontjában van, s érdeklődésre tarthat számot, választásomat alapvetően azonban más határozta meg. Ugyanis ennél a közösségnél sikerült jól rekonstruálható módon, behatárolni azt az anyagot, amely a gyülekezet tagjainak háttértudását meghatározza. Alapvetően ágencia-kérdésről van szó. Mivel a katolikus egyház esetében ez az ágencia meglehetősen szerteágazó tekintetben, hogy a hívek honnan szerzik tudásukat (pápai és egyházi körlevelek, vasárnapi misék plébánosai, kisközösségi tagok, kegyességi iratok, egyházi lapok stb.), addig a Hit Gyülekezetében, annak jelenlegi szervezeti állapota alapján ez centralizált (központi tanítások hangzanak el a prédikációkon, a gyülekezeti sajtó pedig ugyanúgy ennek a központi tanításnak az írásos változata) módon történik. A gyülekezeti tanok képviselte Németh Sándorhoz, a vezető lelkészhez köthető. A Keresztény Advent Közösségben a bibliatanítások (illetve azok áttekintésére kiadott füzetek) jelenthettek volna még elemzési alapot, de itt, ebben a dolgozatban érdekesebbnek tűnt nekem a sajtóelemzésbe fogni.

A másik ok, amiért a Hit Gyülekezete került ebbe az elemzési egységbe, az az volt, hogy a gyülekezetben 1995-ben jelentek meg, s szaporodtak el gombamód azok a sajátos (karizmatikus) tapasztalatok, mint például a „abbahagyhatatlan nevetés”, „lélekben nyugvás”, a futás, az állathangok utánzása, a pörgő tánc, melyeket akkor a gyülekezet vezetőinek értelemmel kellett ellátniuk. Ezért a gyülekezeti prédikációk

során, valamint a sajtóban folyamatos tematizálása zajlott ezeknek a tapasztalatoknak. Így lehetőséget kínált számomra, hogy betekintést nyerjek abba a folyamatba, ahogy a közös jelentések kialakítása/egyeztetése valamint deklaratív kinyilvánítása (legitimálása) zajlik. A gyülekezeti álláspont bejelentésére 1995. szeptember elején került sor a Budapesti Sportcsarnokban rendezett országos (a határon túli magyar gyülekezeti tagokat is beleértve) alkalmon. Éppen ezért a vizsgálatom anyagául a Hit Info 1995 január-1996 decemberi (valójában 1997 januári<sup>112</sup>) közötti, azaz két év időtartam számait vettem, amikor is ez a jelenségkör a legélesebben kapott sajtónyilvánosságot. Háttérként tekintettem a havonta megjelenő periodikájukra is: az Új Exodusra. E lapokat elsődlegesen nyelvi elemzésnek vettem alá.

### 6.3.1. A karizmatikus jelenségkör

Néhány szóban szeretném – a gyülekezeti fogalomkészletet nem ismerő olvasó számára – ismertetni e tapasztalatok sajátosságait. A szakirodalom (teológiai hivatkozásban a Páli levélre (I. Korinthus/12-re utalva) karizmatikus tapasztalatként nevezte meg korábban a következő jelenségeket:

- *Nyelveken szólás*: A hívők elmondása szerint a Szentlélek erejétől indítva az imádkozás során az egyén új nyelvet kezd el használni, melyet korábban nem tanult. Ennek a jelenségnek a hátterében nem az áll, hogy a hívő mint ágens nyelven szól, hanem mint csatorna/médium közvetíti, akusztikus hangzás megvalósítójaként azt, amit az „Isten Léleke akar szólni”. Médium, közvetítő szerep itt a hívőé, a benne levő Lélek imádkozik általa. Éppen ezért maguk a hívők ezt a nyelvet nem vagy csak kivételes esetben (nyelvek magyarázata – lásd alább) értik. Nem véletlenül a karizmatikus betöltekezés demonstrálásának a nyelveken szólás „megkapása” alapvető jegye. Egyes közösségekben imádkoznak a megtérést követően, hogy a „Lélek ajándékát” birtokolhassa az egyén. Ez a nyelv sokszor nem feleltethető meg valamely ma használatos nyelvvel, bár egyes vélemények szerint valós nyelvet tükröznek. Ennek nyelvészeti bizonyítása csakúgy nem része ennek a dolgozatnak, mint ahogy az sem, hogy állást foglaljak e nyelvek helyes használatára vonatkozóan. Később a hívek a nyelveken szólást megerősítő funkcióban használják, így imádkozás során mindenki az előimádkozót nyelveken szólással

---

<sup>112</sup> Az 1996/12-13 számmal jelölt az évi utolsó újság a januári lappal összevont kiadásban jelent meg.

„támogatja”, ezért tapasztalható imádkozás közben a karizmatikus közösségekben erőteljes háttérzaj<sup>113</sup>.

- *Nyelvek magyarázata:* Az előbbi jelenséget kísérheti. Rendkívüli esetekben – ha „Istennek célja van vele” – a közösségbe járó hívők közül valaki „megkaphatja ezt az ajándékot”, melynek során tolmácsolni tudja az adott ország nyelvén a társa által kimondottakat. Ezek az üzenetek hasonlítanak a próféciaíkhöz.
- *Prófétálás képessége:* Szintén az ajándékok közé sorolják. Karizmatikus közösségekben próféta bárki lehet, bár kétségtelenül a prófétálás magasabb nyelvi ajándék státusszal bír számukra, ám a gyülekezeti hierarchiában ennek birtoklása nem jelent automatikus feljebbjutást. A prófécia olyan rövidebb (egy mondattól körülbelül 20 mondatig terjedő) üzenet, mely legtöbbször buzdítást, megerősítést, vagy figyelemfelhívást foglal magában. Ez Isten-üzenetként értelmezett. Az üzenet tartalmát tekintve a közösségi alkalmak során nem vonódik kétségbe a prófécia hitelessége és Isten által adottsága (tehát gyülekezeti alkalom során nincs az ördögtől, illetve ebben a közösségben a negatív erőre használt: démonoktól érkező prófécia). Legtöbb esetben a prófécia pozitív tartalmú.
- *Látomás:* Hasonlít a próféciaíkhöz, de nem verbális, hanem vizuálisan (képek révén) történik az Isten-ember kommunikáció. A képeket a nyelvek magyarázatához hasonlóan prófécia magyarázza, mely érkezhét mástól is, mint aki a képet látta.

Amerikában az 1990-es évektől kezdődően, Magyarországon 1993-tól karizmatikus körökben új jelenségeket regisztrálnak. Ezek datálhatóságát egy dél-afrikai prédikátor személyéhez kötik, akinek közreműködése révén ezek az „új hullám”-ba tartozó jelenségek sora az egész világon szétterjedt. Tehát nemcsak magyar, és nemcsak Hit Gyülekezetes sajátosságáról van szó. Rodney Howard-Browne esetét a gyülekezeti sajtó kiemelten tárgyalja (Új Exodus 1995/2, 57), „magasfeszültségű prédikátor” jelzővel illetve őt, később több ízben is hivatkozva rá.

*„Rodney Howard-Browne dél afrikai evangélista 1987-ben érkezett az Egyesült Államokba, amikor az ország a tévéprédikátorok botrányaitól volt hangos. Howard-Browne számára az első két év csendesen telt, elmondása szerint meglehetősen szellemi sivárságban. Majd 1989-ben egy Alabama melletti gyülekezet összejövetelén prédikáció közben különös dolgot tapasztalt:*

---

<sup>113</sup> Ez a korai karizmatikus közösségeknél is megvolt. Nem véletlenül hívták a 20-as években a pünkösdistákat „üvöltőknek”, evvel is utalva istentiszteleti alkalmaik zajos voltára. Bővebben ehhez lásd Fekete Péter könyvét, ki a 20-30-as évek napi sajtóját vizsgálja, keresve abban a szektákról írott cikkeket.



*mintha mennyei 'lepedő' szakadt volna az istentiszteleti helyre, az emberek lepottyantak a székiükről, sírtak vagy nevettek, és olyan erős lett a hangzavar, hogy az igehirdetésnek vége szakadt. „Uram, tönkreteszed az összejöveteleimet” – panaszkodott Howard-Browne. A válasz így szólt: 'Ezeket az összejöveteleket jobb is. De ha engeded, akkor majd én fogok működni'. Szót fogadott, és engedett – aminek következményeivel valószínűleg maga sem számolt.”*

[...]

*„Az emlékezetes alabamai összejövetel után híre ment Howard-Browne szolgálatának. 1993 tavaszán Karl Strader, a floridai Carpenter's Home gyülekezet pásztorja hívta meg vendégszolgálatra. Az egyhetesre tervezett sorozat végül négy hétig tartott. Browne járkált a sorok között, de szinte mindegy volt, mit mond vagy csinál, az embere padlóra kerültek és dőltek a nevetéstől. 'Ennek akkor sem lesz vége, amikor elmegyek – mondta –, ez a bizonyítéka annak, hogy ami itt folyik az Isten munkája.”*

Ezen az alkalmon, illetve ezt követően számos amerikai és európai gyülekezet pásztorja (és vezetőségi tagjai) „vette a megújulás kenetét” (uo)<sup>114</sup>

Ez az új hullám új jelenségeket hozott az istentapasztalásba. Ezek a következők voltak:

- *Lélekben nyugvás.* Ennek során a hívők abban látják a Szent Szellem megnyilvánulását, hogy kézzel a földre esnek, s hosszabb-rövidebb ideig nem tudnak onnan felkelni (többen számolnak be ezt követően arról, hogy meggyógyultak, bűnbocsánatot nyertek, prófécia láttak képek formájában, vagy szólt hozzájuk Isten). Sajátos transz-állapot, a külvilág kizárása jellemzi ezeket az eseteket.
- *Gyógyító nevetés (ritkábban sírás).* Ez is a transz-állapot sajátos fajtája. Magzati-pózba kuporodott, elmondásaik szerint szintén abbahagyhatatlan hahotázás jellemzi ezeket az embereket. A nevetés kiváltója és okozója azonban nem valamilyen verbális esemény: vicc vagy érdekes történet, sokszor az éppen elhangzó tartalomtól függetlenül, vagy éppen azt megzavarva jelenik meg. A nevetés könnyen terjed. Ennek pszichológiai mechanizmusa (tudniillik mi a kiváltó ok: a nevető látásán

---

<sup>114</sup> E sorok szerzőjének tudomása van, hogy Magyarországról a Hit Gyülekezete és a Tanítványság Közösségének néhány prédikátora vett részt Howard-Browne ilyen összejövetelén és kapott kézzel a földre esik, amikor sokat vitáztak a manipulációról a Hit Gyülekezetével kapcsolatban, s cikkeztek Németh Sándor kézzel a földre esett (más interpretációk szerint ellökött) emberekről. Ez a tanulmány a jelenség értelmezésébe nem vonja bele annak pro vagy kontra megítélését. Számomra egyedül az az érdekes ebből, hogy emberek bizonyos közösségben miként élik meg Isten megtapasztalhatóságát, s nincs jogom eldönteni, hogy az, amit megélnék eredetét tekintve milyen minősítést kapjon. Hangsúlyozni szeretném ismételt, hogy engem kizárólag az Istenét tapasztaló ember érdekel.

alapul, s mint az ásítás úgymond ragadós vagy más – ennek eldöntése ugyancsak nem célja ennek a tanulmánynak) nehezen különíthető el.

- *Futás.* Ennek is az abbahagyhatatlanság a főbb jellemzője, a végén gyakran végződik lélekben nyugvással.<sup>115</sup>
- *Pörgés vagy pörgő tánc.* A futáshoz hasonló, az illető a saját tengelye körül is forogva teszi meg a köröket.
- *Röpködés, négykézláb mászás.* Az egyik sajátos non-verbális megnyilvánulási módja a Németh Sándor által e jelenségre mondott „Isten állatkertjének”.
- *Ugatás, vagy más állati hangok utánzása.* E jelenségekört illetően ez tűnt számomra gyülekezeti szinten is a legvitatottabbnak. Engedés és szorítás jellemzi az álláspont alakulását ezzel kapcsolatban. Legjellemzőbb az ugatás. Ennek funkcióját úgy látszik nem sikerült megnyugtató módon megtalálni a gyülekezet vezetőségének sem. Alábbhagyása hamar tapasztalható volt.
- *Olaj a kézen.* Tudomásom szerint ez a legutoljára megjelenő „kenet”. A gyógyítás képességét jelzi a tenyéren megjelenő olaj-szerű (nem izzadság!) cseppek. Ezt követően látomásban vagy próféciaként megkapva a betegség nevét (vagy a betegség típusát, kórismertetését) vagy a beteg külső leírását, ismeretetőjegyét (ritkábban nevét) képes az illető Isten gyógyítását az adott személy felé közvetíteni<sup>116</sup>.

A karizmatikus jegyek ismerete szerintem fontos ahhoz, hogy később a cikkekben megjelenített tartalom minden esetben érthető legyen az olvasó számára. Nem véletlenül beszélek arról, hogy a szakrális egy sajátos nyelv, amelyben szignifikációkat rögzítünk. S hogy ez a nyelv alkalmas a közösségek jellemzésére. Talán a fenti példák méginkább alátámasztják ennek a relevanciáját. A földön nevetéstől hempergő emberről csakis a közösségi szignifikációt alkalmazva mondhatjuk, hogy a „Szent nevetés” van rajta, vagy hogy a lélekben nyugvó nem azért ájult el, mert leesett a vércukorszintje. Számomra ezek a jelentéstulajdonítások és ezek feltételrendszerei nagyon izgalmas kérdések. Feltételrendszere közül pedig a szakrálist működtető közösség legitimáló mechanizmusait tartom érdekesnek. Ennek vizsgálatára teszek kísérletet a gyülekezeti sajtót elemezve.

---

<sup>115</sup> Magam is láttam korábbi beszélgetésünkön aszmájáról beszélő hívót a Budapesti Sportcsarnokban négy teljes kört futni.

<sup>116</sup> Én ezt működés közben még nem láttam.

### 6.3.2. Tartalomelemzés I. - Címvizsgálat

Nézzük a sokat mondó címeit a karizmatikus jelenségeket bemutató és értelmező cikkeknek:

- Extázis és a józanság – a Szellemben (1995/3, 3-5)
- „Alakítás” vagy alakulás. Csak látszat vagy igazi átváltozás? (1995/4, 6-7)
- „Megrázó” találkozások. Ahogy a hullám formál (1995/4, 6-7)
- A Szent Szellem látogatásai. Lebeg, nyugszik, szorongat vagy áttör. (1995/4, 10-11)
- Egyetek kövért és igyatok édest<sup>117</sup> (1995/8, 3-6)
- Zúgj szél! (1995/8, 7)
- A Szent Szellem sodrában (1996/1-2, 4-11)
- Isten elektromossága (1996/1-2, 16-17)
- Zajongnak, mint a bortól és megtelnek, mint a csészek (1996/5, 4-7)
- Az ébredés jövője (1996/6-7, 12-21)
- Az evangélium ereje. „A mi evangéliumunk ti nálatok nem áll csak szóban, hanem isteni erőiben is...” (1996/6-7, 22-23)
- Férfiak az ébredésért<sup>118</sup> (1996/6-7, 42-43)
- Vegyetek Szent Szellemet (1996/9, 6-21)
- Olaj a kézen (1996/9, 38-39)
- Nagyobb lesz e második háznak a dicsősége az elsőnél (1996/12-13<sup>119</sup>, 12-15)
- Teret nyitni az ébredésnek (1996/12-13, 27)

A cikkek címeit vizsgálva jól látszik az a folyamat, ahogy az új jelenségek elfogadása megérlelődik a vezetőkben (akik a Hit Gyülekezetének sajátosságaiból fakadóan éppen e cikkeknek az írói is), és egyre inkább programadó, felszólító címeké lesz a terep, amikor ezek a kérdések tematizálásra kerülnek a gyülekezeti sajtóban. Az 1995-ös évben megjelentetett cikkek címei kapcsán még érződik némi bizonytalanság tekintetben, hogy miként is kategorizálható, értelmezhetőek ezek a jelenségek: Extázis és a józanság – a Szellemben (1995/3, 3-5), „Alakítás” vagy alakulás. Csak látszat vagy igazi átváltozás? (1995/4, 6-7), A Szent Szellem látogatásai. Lebeg, nyugszik, szorongat vagy áttör. (1995/4, 10-11). Csupa olyan cím, mely paradoxonokra (extázis-józanság) vagy éppen ellentétekre (alakítás-alakulás, látszat-igazi) épül. Majd egyre több képi

---

<sup>117</sup> Ruff Tibor vezércikke, programadó írásnak is tekinthető

<sup>118</sup> Az „evangéliumi férfimoizgalom”-ról tudósító írás Morvay Péter tollából. Itt a gender tematizáció abból a szempontból lényeges, mint ahogy azt már Horváth Zsuzsa is jelezte a karizmatikus mozgalmak, így a Hit Gyülekezete is a férfiak számára karrierlehetőséget is kínál, sokkal inkább más vallási közösségekhez képest, ezért van az, hogy itt magasan felülreprezentált a férfiak aránya.

<sup>119</sup> A januárral összevont szám

anyag, vagy írás nélküli képes riport jelenik meg (nevető, földön fekvő fiatalok képeiből készült montázsok). 1995 márciusában a Budapesti Sportcsarnokban (továbbiakban BS) Német Sándor a gyülekezet vezető lelkésze még az állati hangok utánzását a Szent Szellem „új keneteként” mutatja be, azonban 1995 szeptemberében már óvatosabban fogalmaz, s mérsékeltebben buzdítja e tekintetben híveit (erre az időszakra tehető, hogy védelmi szolgálatnak külön kellett ügyelnie arra, hogy a színpadra „Szent Szellemről felfutók” ne zavarják meg a prédikációt, csakúgy az intés vonatkozott a prédikációt (mikrofon és komoly kihangosítás ellenére is) elnyomó „ugatókra” (állati hangok).<sup>120</sup> Korábban márciusban ez a jelenség nem esett korlátozás alá, mint egy kísérlet szemlélői „átadták magukat a történéseknek”. Ez valamint az ezt követő hónapok voltak azok, ahol a legnagyobb szabadsággal (és hangerővel) nyilvánulhattak meg ezek a „kegyelmi ajándékok”. Nem véletlen a buzdító, programadó címek jelenléte e beszámolók esetében: Egyetek kövért és igyatok édest (1995/8, 3-6), Zúg szél! (1995/8, 7). Szeptember után igencsak fontossá vált ezeknek a jelenségeknek a „rendbetétele”. Erre vonatkozóan végül is tartalomelemzés révén regisztrálhatóan megjelennek azok a cikkek, melyek igyekeznek elhelyezni ezt a jelenségekört a gyülekezeti tapasztalatok közé, vagy éppen megmagyarázni őket exegetikai alapon.

### 6.3.3. Összehasonlító vizsgálat – Új Exodus 1992, 1993, 1996

A tematizáció erősödését mutatandó összevettem az Új Exodus című folyóirat tartalomjegyzékét, három évet kiválasztva.

Új Exodus 1992/2

2-9 Kathryn Kuhlmann. *A Szent Szellem csatornája*  
 9-20 F. Kovács László. *Az Isteni gyógyítás. A gyógyító mozgalom rövid története*  
 20-24 szerző nélkül. *Jelek és csodák az egyháztörténelemben*  
 24-29 F. Kovács László-Ruff Tibor. *Krisztus a Gyógyító. Az isteni gyógyítás teológiája*  
 29-37 P. Yonggi Cho-D. Prince-K. E. Hagin-J. Wimber. *A gyógyítás teológiája ma*  
 37-45 Németh Sándor. *Néhány észrevétel a pünkösdi karizmatikus mozgalomról*  
 45-53 Németh Sándor. *Eszter könyve. Prédikáció*  
 53-58 Görbicz Tamás. *Ki gyóntat? Titkos ügynökök a keletnémet egyházakban*  
 58-63 Görbicz Tamás. *Az állam esete az egyházpolitikával. Interjú Iványi G.-ral*

<sup>120</sup> A BS-ben kétszer vettem részt gyülekezeti alkalmon 1996. márciusában és 1996. szeptemberében. Személyes megfigyeléseim e két alkalomra alapozódtak. A pécsi közösségi alkalmakról ekkorra már ki voltam zárva, a kapusolgálatot így csak a BS nyílt rendezvényein léphettem át.

63-66 szerző nélkül. *Mormonizmus. Egy igazi amerikai szekta*  
66-72 Dr. Tóth Tibor. *Evolúció??? A radioaktív kormeghatározás problémái*  
72-78 szerző nélkül<sup>121</sup> *A Hit Gyülekezetének szociológiai sajátosságai*

Új Exodus 1993/2

2-15 Németh Sándor. *A hit szülőföldje: Galilea*  
15-26 Szöllősi Tibor. *Granville Oral Roberts élete és szolgálata*  
26-42 Németh S. Judit. *A dávidi istentisztelet I. rész*  
42-46 Hack Márta. *A héber verselés és a Zsoltárok könyve*  
46-62 Derek Prince. *Isten orvossága az elvetettségre*  
62-74 Kissné Kurucz Andrea-Varga Katalin. *Az Úr vacsorája. Rövid egyháztörténeti áttekintés az úrvacsora különböző értelmezéseiről*  
74-78 G.R. Ellwood Jr. *Az iszlám*  
78-81 Thomas Golamb. *Az iszlám fundamentalizmus*  
81-84 szerző nélkül. *Eszter újra rajzol. Vendégségben a Grüll családnál (interjú)*  
84-87 szerző nélkül. *„Kövessétek a szeretetet”. Látogatóban egy „rendkívüli” családnál*  
87-90 Bereznai Áron. *Séruja fiai és Dávid bukása*  
90-95 Dr. Tóth Tibor. *? Evolúció ? Hiányzó láncszemek*

Új Exodus 1995/2

4-32 Németh Sándor. *Hanyatlás s megújulás*  
32-38 Roberts Liardon. *Öröm: az elementáris erő*  
38-48 Hack Márta. *Patakok a kietlenben. Az öröm és megnyilvánulásai a bibliai szavak tükrében*  
48-56 Ruff Tibor. *Senki sem uralkodhat a Szél felett*  
56-62 Králl Csaba. *És leszen az utolsó napokban...A megújulás két csatornája: Rodney Howard-Browne és az Airport Vineyard*  
62-66 Szöllősi Tibor. *Úgy működjön Isten, ahogy neki tetszik. Ébredések és megnyilvánulások*  
66-70 Görbicz Tamás. *Az új hullám a Hit Gyülekezetében*  
70-72 Horváth Norbert. *Nevetni jó. (képriport)*  
72-76 F. Kovács László. *A salgótarjáni „részek”<sup>122</sup>*  
76-80 Fazekas Csaba. *Diagnózis egy „rosszkedvű országról”. Beszélgetés dr. Pataki Ferenc pszichológussal*

Ha összevetjük a lapszámokat jól látszik ez egy ismeretterjesztő folyóirat funkcióját tölti be a Gyülekezetben<sup>123</sup>. A gyülekezet számára fontos teológiai kérdések

---

<sup>121</sup> A tartalomjegyzékben szerző nélkül jelenik meg, csak a cikkhez lapozva található felírva Horváth Zsuzsa neve (feltehetően azért, mert a többi szerzőt a gyülekezet tagjai ismerik, őt nem feltétlenül). A fiatalon elhunyt szociológusnő készíthetett egyedül a gyülekezet által is elfogadott kutatást a Hit Gyülekezetével kapcsolatban, a kutatás olvasható posztumusz kötetében A hitek és emberekben. Ennek jócskán rövidített változatát közli az lap.

<sup>122</sup> Még mielőtt azt hihetnénk, hogy egy szociológia felmérés következik szeretnék pontosítani. A cikk a salgótarjáni gyülekezet Szent Szellemmel való betöltekezéséről (s ebbéli megrészegedéséről) szól.

<sup>123</sup> A példányszámra vonatkozó adatot nem találtam, de kisebb példányszámban jelent meg mint a Hit Info. Voltak időszakok, amikor szüneteltették is a megjelenítését. A gyülekezeti tagok informálására a Hit Info szolgált, majdnem minden gyülekezeti tag az alkalmanként felállított könyvesstandnál vásárolta meg az aktuális példányt.

feszegetésén túl egyaránt helyet kap benne kultúra és tudomány, történeti elemzés és interjú. Bár nincs rovatolva e tematizáció minden lapszám esetében kimutatható. Mint ahogy az is, hogy a Katolikus Egyházra és más vallási közösségekre vonatkozó, a gyülekezeti álláspont elkülönülését kifejező cikkek szintén helyet kapnak a lapban. Ezek funkciója a különállás jelzése, ugyanakkor valamiféleképpen eszköze az ellenállásnak (az ellenségkép kivetítésének).

Ezt a funkciót tölti be a *Ki gyóntat? Titkos ügynökök a keletnémet egyházakban*, *Az állam esete az egyházpolitikával*. Interjú Iványi Gáborral, *Mormonizmus*. Egy igazi amerikai szekta az 1992/2 számban, *Az iszlám és Az iszlám fundamentalizmus* az 1993/2-es számban. A tudományt Dr. Tóth Tibor evolúcióról, Horváth Zsuzsa a Hit Gyülekezetéről, valamint dr. Pataki Ferencsel készített interjú diagnózisa jelenti. Ezen kívül találunk történeti és irodalmi, filológiai elemzéseket a teológiai írások mellett.

Szembetűnő az 1995-ös lapszám tematikus jellege. Szerkezete bár megtartja a korábbi lapstruktúrát. Található benne teológiai és történeti írás, filológia, interjú<sup>124</sup> és tudomány. A kitekintés iránya viszont már más egyházak felől a saját területi közösségek felé mutat, azaz önmaga felé fordul a gyülekezet. Azt gondolom, azért is, mert az egy-egy területen (régióban) működő gyülekezet bemutatása fontosabbá válik az egység építése végett. Reprezentálniuk kell, hogyan kapcsolódott be az egész gyülekezet ebbe az új hullámként emlegetett karizmatikus észlelésbe – ugyanakkor a körkép jelleg továbbra is megmarad. Ez a lapszám tematikailag minden cikkét az „öröm” témakörébe rendezi. Kontrasztként mutatva ezzel a „rosszkedvű ország”-ról szóló Pataki Ferenc beszélgetést. Ha megnézzük a tartalomkínálatát körvonalazódni látszik az a markáns fogalmi keret, mely 1995-1996-ban minden tekintetben meghatározza a gyülekezet életét. Ennek az újdonság erejével ható jelenségnek kulcsfogalmait tartalmazza, melyek a következők: „megújulás”, „öröm”, „elementáris erő”, „senki sem uralkodhat a Szél felett”, „csatorna”, „úgy működjön Isten, ahogy neki tetszik”, „ébredés”, „megnyilvánulás”, „új hullám”, „részek”.

A következő fejezetben a gyülekezeti sajtó vizsgálatával keresem milyen jelentéstartományok mentén értelmezik ezt a jelenségmezőt, s mindez hogyan lesz része a hívők beszédmódjának.

---

<sup>124</sup> A rovatok neve, melyekben az olvasó a gyülekezeti bizonyágtételeket találja: Érintés, Bizonyosság, Portré

### 6.3.4. A Szentlélektapasztalat terminológiája

Ha a gyülekezet közös tudását tesszük vizsgálatunk tárgyául, akkor elsődlegesen olyan szimbólumok (metaforák) akadnak utunkba, melyekkel a gyülekezet vezetője vagy más hitelesnek elfogadott személyek a tapasztalatot fogalmi síkon elmondhatóvá tették. Mindez a közösség számára, mint közös vonatkozási alap jelenik meg, s a továbbiakban a közösség tagjai maguk is e képek segítségével fogalmazzák meg saját individuális tapasztalatukat. A szociális reprezentáció elméletben Moscovici figuratív magnak nevezte a közösség tárgyra vonatkozó tudását meghatározó képeket. A transzcendens reprezentációit gyülekezeti szinten alakító szimbólumok ezért válnak fontossá a számunkra. A vizsgálat további részében ezeket a képeket veszem górcső alá. A gyülekezeti sajtót a hívek tapasztalatával (interjúk) összevetve világosan látszik a kettő közötti kapcsolat. A gyülekezeti sajtó tematizál bizonyos jelenségeket, felkínálja és legitimálja (értelmezést kapcsolva hozzájuk) a tapasztalatok leírására szolgáló kategóriákat. A két közeg közti megfelelés éppen ezért érdekes a kommunikációkutató számára. Ezáltal bizonyítani vélem az előzetes fogalmi keret meglétét, mely bizonyos tapasztalatok észrevételének, és érzések kategorizálására ad lehetőséget a tagok számára. Ezek a képek ugyanakkor nemcsak a kifejezhetőség nyelviségét teremtik meg, hanem egyben legitimmé és elfogadottá teszik az ebben a keretben megjelenő tapasztalatokat. Éppen ezért a konformmá vált istentapasztalatok, a közösségi konszenzus megteremtésének elsődleges eszközei. Leírásmódom ebben a fejezetben a következő lesz: a gyülekezeti sajtóban megjelent cikkek alapján megkerestem és bemutatom a tapasztalat leírását, majd a hívek bizonyosságaiból<sup>125</sup> idézem az adott tapasztalatra vonatkozó részeket. Továbbra is kiemeléssel jelzem a fontosnak ítélt szövegrészeket.

#### 6.3.4.a. Isten mint áramforrás

A leggyakoribb kép az 1990-es évek közepén a Hit Gyülekezetében az, amelyben Istent mint áramforrást mutatják be. Ennek *a magasfeszültség, az áram járt át, rázott, mintha 220-at markolnék* plasztikus megjelenítése a gyülekezet tagjainak élménybeszámolójában. A kép a gyülekezeti sajtóban (Új Exodus) megjelent „A

---

<sup>125</sup> Egyes idézetek szerepeltek már korábban a Jelenlétes tapasztalat leírásánál, azt gondolom azonban, hogy ezen a helyen is releváns megjelenésük.

magasfeszültségű prédikátor” című cikke után bevált fordulat lett a közösségben. A cikk egyébként Rodney Howard-Browne ébredést, a Szent Lélek kitöltését hirdető munkásságát mutatja be. Ettől kezdve a gyülekezeti sajtó az új jelenségeket taglalva rendszeresen használja ezt a képet.

*„Isten elektromossága” (Hit Info, 1996. február 17., 16. o.)*

*„Amikor összegyűlünk, nem tudunk mást tenni: bedugjuk a 'konnektor dugóját' a mennyei trón előtt folyamatosan zajló dicséretbe” (Hit Info, 1996. február 17., 17. o.)*

*„Megrázó' találkozások” (Hit Info, 1995. április, 7.o.)*

Ez a kép ugyancsak része lesz a hívők tapasztalati beszámolójának. Az interjúkból vett példák jól mutatják mindezt:

1. „Egyszer csak egy hangot hallottam: 'Mondd a te bűneidet!' Nem tudtam, ki szolt hozzám, csak elkezdtem zokogni. Nem érdekelt, ki van mellettem, csak soroltam a bűneimet. Olyan súllyal neheztedek rám, mintha az egész világ terhe rajtam lett volna. (...) **Erős zsibbadást éreztem a fejem búbjától a talpamig, mintha 220-at markolnék.** Nagyon megijedtem: 'Úr Jézus én nem tudom, hogy mi ez, de kérlek, múljon el, mert nagyon fáj', kiáltottam. Ebben a pillanatban jött egy gondolat: „És ha ez Istentől van?” És már mondtam is: „De Uram, ha ez tőled származik, akkor ne múljon el, hanem legyen még erősebb!”

**A feszültség újabb erővel járta át.** A zsibbadás még tartott, amikor váratlanul új nyelveken kezdett el szólni.

Minden teher eltűnt, és olyan szeretetet éreztem, mintha az egész világot át tudnám ölelni. Attól a pillanattól kezdtem észrevenni, hogy a fű zöld, az ég kék. Kitisztult, megnyílt és örömmel telt meg az életem. Nem volt többé kétséges számomra, hogy Jézus Krisztusé vagyok” (1)

2. „Élvezik, ahogy **a gyülekezet vérkeringésében „áramolva”** fejlődni, alakulni lehet. Mondják, kell ez a **pezsgés.**” (10)

3. „Az ima után annyira betöltött a Szentlélek, hogy **úgy éreztem, mintha konnektorba nyúltam volna és világítanék.** Ez **az isteni áramforrás** hitet és reménységet gyújtott a szívemben, és attól kezdve el sem tudtam képzelni, hogy a fiam még mindig beteg lehet.” (29)

4. „Amikor egyet léptem – magam sem értem, hogyan – mintha **fény futott volna át rajtam** és megfürdetett.” (71)

5. „A megtérési ima közben **mintha áram szaladt volna végig rajtam,** és bennem is maradt egy időre. Kirázott a hideg, és majdnem összeestem. Biztos voltam abban, hogy ez természetfölötti élmény”



#### 6.3.4.b. Szent Szellem ereje

A Szent Szellem ereje és a földre esés (lélekbennyugás) együttjáró tapasztalat a híveknél. Adódik az erő érzete, hisz a hívő a lélekbennyugvás során magatehetetlen, öntudatlan, ájuláshoz közeli állapotot él meg, teste felett nem rendelkezik (nem tud felállni, felülni a maga erejéből), ezért azt, ami őt ebbe az állapotba sorolta, felette álló erőként tapasztalja meg. Az újságban erre vonatkozóan a következő leírást találhatjuk: „A Szentlélekkel való betöltekezéskor nemcsak a külsőd kerül Isten szellemének jelenlétébe, hanem a Szentlélek ereje, személye a bensődet is elárasztja. Elönti szívedet, lelkedet, elmédet” (Hit Info, 1996. június 8., 22.o.). Maga a cikk címe is hasonló: „Az evangélium ereje. 'A mi evangéliumunk ti nálatok nem áll csak szóban, hanem isteni erőben is...' De Isten erejének a megtapasztalása lehet megtérést közvetlenül megelőző állapot jellemzője is (sok esetben találtam a „nógató”, „előrelökő” erő érzetére való hivatkozást).

1. „Többször **a földön kötöttem ki**, de szabad voltam Isten **új erővel töltött fel**, a régiek elmúltak.” (31)
2. „Amikor megáldott, nagy öröm töltött be, és **a földre estem nevetemben: az Úr ereje rendkívül erősen munkálkodott bennem.**” (70)
3. „Az **Úr jelenléte már akkor olyan erős volt** a gyülekezetben, hogy az emberek csak beléptek az ajtón, és mielőtt egy szót is hallottak volna a prédikációból, máris **elkezdtek szabadulni**” (34)
4. „Takács Feri a lábamra tette a kezét és közben azt mondta, hogy „gyógyulj meg Jézus Krisztus vére által”. Ott feküdtem, és az az érzés csodálatos volt. 'Na – gondoltam -, most már fel kellene kelni!' De mintha **odatapadtam volna a padlóhoz**. Nézelődtem, nézelődtem, de nem bírtam fölkelni. Tudtam, hogy **az Úr ereje tart vissza**. (49)
5. „Amikor a pásztor negyedszerre is invitált, úgy éreztem, mintha **hátról meglökött** volna valaki, pedig közvetlenül a fal előtt álltam.” (72)
6. „Nem emlékszem pontosan az eseményekre, de a többiek elmondták, hogy **negyvenöt percig feküdtem a földön a Szent Lélek ereje által**” (75)
7. „Többször előfordult, hogy éreztem a tagjaimban a Szent Lélek kenetét. Ezután már el tudtam képzelni, hogy repülhet az ember. **Isten ereje először csak nevette, később fel-feldob, szinte a repülésig**. Most már tudom, hogy milyen erő lakozik Istenben.” (82)

#### 6.3.4.c. Ló/paripa/szarvas<sup>126</sup> -kép

„A kirobbanó örömet kifejező héber szó gyökere a ló mozgását leíró igével áll kapcsolatban. Rendkívül heves, dinamikus mozgás társul ehhez: vágtaázás és erős ugrálás. Amikor ez az öröm ráesik az emberre, olyan lesz mint a tüzes paripa, és körülnyargalja az épületet. Úgy fut, hogy nem fárad el, mert az Úr adja az erőt.” (Hit Info, 1996. augusztus 24., 17.o.) – írja a gyülekezeti sajtó. A kitörő öröm érzete a hívek tapasztalatában a ló vágtaázásával mutatkozik meg, melyet a BS-ben megnyilvánuló többkörös futás is jól jelez. A Hit Gyülekezetében a Szent Szellem megnyilvánulásának ez egy bevett tapasztalati formája lesz. A hívek beszámolójában is többször megjelenik, funkcióját az ördög fején taposás, a célba érés (a hit mint versenyfutás) mentén találják meg.

1. „Nagyon szerettem volna már én is nagyobb erővel, amúgy **lórúgásszerűen megtapasztalni a Szentlélek erejét**...Aztán a júliusi BS-en, amikor a nyelveken szólás megújításáról szólt a prédikáció, éreztem, hogy **a Szentlélek megmozdul bennem, és folyamatosan rázkódtam a széken**. A továbbiakra nem nagyon emlékszem, csak azt tudom, hogy oldalt lefektettek s különleges békességet, felszabadultságot éltem át” (36)

2. „A következő eset történt a főiskolán: **'paripa' voltam, kifejezetten toporzékoltam, mint egy tüzes ló**. Éreztem, hogy a Szent Lélek hatalmat ad a lábamba, és világos lett számomra: ezzel a kenettel, erővel lehet megtaposni az ördög fejét, nem pedig erőfeszítéssel és akarattal, pszichikai módon. Ezután meg is változott az imaéletem: sokkal nagyobb hatalommal tudok imádkozni, mint korábban.

Megint más alkalommal **'lovagoltam'**. **Eközben mindenféle akadályt láttam: hegyet, völgyet és egy nagyon hosszú utat, ahol célba kell érnem**. Olyan természetfölötti erőt tapasztaltam meg, hogy tudtam, végig fogok menni, ezeken az akadályokon, de csak úgy, ha közben újra és újra betöltekezem Isten Szellemével.

Ez azért is fontos számomra, mert megtérésem előtt nem volt rám jellemző, hogy bármiben is **célba értem** volna. Úgy éreztem, húzni kell és húzni, még hozzá keréken gördülő szekereket, az igáslovaknak és a kocsinak pedig együtt kell mozognia.” (82)

3. „Testemet teljesen **átjárta a mennyei erő és elkezdtem ugrálni meg vágtaázni (...)** Először a testemre jött rá és **elkezdtem futni**” (83)

4. „Rögtön elkezdtem nyelveken szólani, és **úgy éreztem, mintha a bensőm kiemelkedne és lebegnék. Szárnyaltam a boldogságtól**, mert tudtam, hogy meg vagyok mentve” (2)

5. „Az istentiszteleten **úgy ugráltam, mint egy szarvas, aki végre friss vízhez jut**” (55)

---

<sup>126</sup> A szarvas említése itt a zsoltár képével való keveredésre utal: „Mint szarvas hűs vizekre...”

#### 6.3.4.d. Isten öröme mint (vulkáni) áradás

Az áradás az öröme és a szeretetre vonatkozó fogalom, mely Istentől és a Szent Lélektől egyaránt érkezhets. Annak végtelen voltára utal. Nagyon gyakran a vulkán kirobbanásához hasonítják. „A kitörő örömet már nemcsak mozgás kíséri, hanem úgy éled meg, mintha vulkán robbanna ki belőled. A vele járó mozgás pedig viharos, eksztatikus önfeledt. Csendben ülsz, de Isten ereje elárasztja a lelkedet, szívedet, és elér egy olyan szintet, hogy nem bírod tovább – kihoz a sodrodból. Önfeledt lelkiállapotot hoz létre, és nem tudod, hogy kerültél oda, ahol vagy. A Szent Lélek ki akar borítani magadból (...) Ahogy a földből feltör a vulkán, úgy tör ki az ember szívéből a szent öröm” (Hit Info, 1996. augusztus 24., 16.o.). A Szent Lélek „hullámként söpör végig” – írja a másik cikk címében a szerző utalva szintén az áradás mindent elsöprő voltára.

1. „Imádkoztunk és remegtiünk, pedig akkor még nem hallottunk ilyen jelenségekről. **Áradt belém az öröm**” (11)

2. „Egy BS alkalmon megtapasztaltam Isten szeretetét. Ahogy a prédikációban hallottam, kinyitottam a számot, hogy vegyem a Szent Szellemet. Ezután **ledöntött az Úr**, és valami olyasmit éltem át, **mintha egy óriási csőből áradna rám Isten szeretete**. Csak sírtam, sírtam, mindenem zsongott, és **a csontjaim majdnem elégték**.”(42)

3. „Amikor már úgy érzem, ki vagyok száradva, akkor jön az esőm, a Szent Lélek új kiáradása. Élveztem az örömet...Dicséret közben kiárad az Úr öröme és nevetnek az emberek” (60)

4. „Amikor megáldott nagy öröm töltött be, a földre estem nevetemben: az Úr ereje rendkívül erősen munkálkodott bennem.” (70)

Az öröm kulcsfogalma a gyülekezeti tapasztalásnak. A nevetés ennek megnyilvánulása. Talán az egyik legtöbbet cikkezett tartalom a gyülekezeti sajtóban. Az 1996. júniusi szám így ír: „Ha Isten Szelleme a szívedre esik, az Úr öröme úgy megreszkettet, mint egy hatalmas madár a fát, amelyre leszáll, vagy mint a szél, amely megrázza a lombokat. Némelyek kiáltoznak, sívítóznak, mások fejüket felszegve, lipicai versenylovakat is meghaladva vágóznak, rohannak, mint hősök – és ez teljesen megegyezik az öröm eredeti tartalmával. Az örömnek fokozatai vannak: az összejövetel jókedvvel kezdődik és tomboló örömmel ér véget...Amikor az Úr öröme kiárad, akkor az összejövetel automatikusan játékosává válik.” (24.o.) Vagy egy másik helyen:

„A mozgó öröm megnyilvánulásakor a Szentlélek játszik a nyelveddel, s e játékos mozgás által kitör belőled az öröm. A nevetés mozgó öröm: mozog a szíved, lelked és tested között (...) Az istentiszteleteken tapasztalható nevezés szorosan összefügg a játékosággal. A Példabeszédekéből megtudjuk Krisztusról, hogy ott játszott az Atya előtt, amikor Ő a világmindenséget teremtette. A játék és a nevetés az Úrtól való öröm

*két megnyilvánulási formája (...) A cethalat is azért formálta Isten, hogy játszadozzon a tengerben – s az eredeti szövegben itt is a nevetés szó szerepel. A nevetés és a játék rokon magatartás” (Hit Info, 1996. augusztus 24., 17.o.)*

Ezzel rokonítható képek:

1.a „Fürdeni” a Szent Lélek munkájában

„Először szórványosan, majd egyre több helyről hallatszott önfeledt nevetés, és a résztvevők mintegy háromnegyed órán keresztül fürödtek a „szent kacagásban”. Ez a kép szoros rokonságot mutat az „áradás”-sal.

2. Valamint a „megrészegedés” állapotához hasonlítás. A megreszegedés, mint biblikus kép egyáltalán nem szokatlan a transzcendens tapasztalat kifejezésére. A gyülekezeti sajtó ezt a részegedést az eksztázisra utalva használja: *„Az eksztázis leginkább egyfajta állapotot jelöl, melyben az emberek – valamilyen természetfölötti beavatkozás közvetlen hatására – „részeggé” válnak, azaz levetkőzik azokat a tanult, és felvett magatartásformákat, melyek mögé a társadalmi érintkezések során igyekeznek elrejtetni a személyiségüket, és ezáltal „nyitottá” válnak, hozzáférhetővé. Megváltoztathatóvá teszik személyiségük, 'szívük' legmélyét is” (Új Exodus 1995, 67).* A Szent Lélek munkájának tartják, ha az ember extázisba, a társadalmi viselkedés protokolljai alól felszabadulva egy turneri értelemben vett liminális aktusba kerül. Ezt a liminalitást például a megtérés aktusa, de minden gyülekezeti alkalmon az újra megérintettség hangsúlyozása jól mutatja. Ebben az egyén egy felfokozott érzelmi állapotot él meg, egyfajta státusvesztést. A státusvesztés mutatói ekként a földön fekvő, onnan felkelni nem tudó, vagy abbahagyhatatlan nevető, futó vagy pörgő-táncoló emberek, akik a gyülekezet „megrészegedettségi” állapotát jelenítik meg.

1. *„Úgy betöltött a Szentlélek, hogy kacagva gurultam a székek alatt. Én a konszolidált orvos, aki soha ilyen el nem képzeltem magamról” (7)*

2. *„Az öröm olyan, mint egy radír, amely mindent ki tud törölni az ember életéből, amire nem kell emlékeznie. (31)*

#### **6.3.4.e. Az Úr operál**

Isten mint orvos képnek megfelelői gyakorta előfordulnak a gyülekezeti prédikációk során: Isten „gyógyszeres terápiája”, gyógyító ereje sokat hallott kifejezés a hívők számára. Ennek megfelelően a tapasztalatuk egy része csodás gyógyulásokhoz kötődik. Fizikai és lelki szinten történt gyógyulásokról egyaránt találunk bizonyságokat.

1. *„Isten beavatkozását érezte” (50)*

2. „Egyik alkalommal váratlanul neki is remegni kezdett a lába, **irányíthatatlanná váltak a mozdulatai**, s nem tudott, de nem is akart semerre sem menni. Ezután másfél-két órás **'operáció' következett az Úr 'műtőasztalán'**. Aki **megkóstolja Isten jelenlétét...**az csak azt mondja, tovább, tovább!” (51)

A teljesség igénye nélkül, pusztán a bemutatást célozva emeltem ki ezt a néhány példát, melyek sora a gyülekezeti életet vizsgálva természetesen tovább bővíthető. Mégis azt gondolom, segítségükkel illusztrálhatom miként is történik gyülekezeti szinten a legitimáció. Maguk a cikkek, hol egy már meglévő jelenséget próbálnak meg értelmezni, ilyen tipikusan a Szent Lélektől való futás jelensége, mely legitimálható volt egy etimológiai magyarázattal. Vagy pedig maguk adnak keretet bizonyos érzéseknek, erre példa az „áram”-érzet megjelenése.

Azt kell látnunk e példák révén, hogy a közösség fontosnak tartja bizonyos szimbólumok értelmezését, mivel ezek segítségével tagjaik tartalmilag közös tapasztalatra tehetnek szert, legalábbis abban az értelemben, hogy számukra a transzcendens mutatkozások hasonló módon legyenek megélhetők és megérthetők. A gyülekezeti tanítások mediatizációs formái (prédikációk, bizonyágtevések, gyülekezeti sajtóban megjelent írások, Vidám Vasárnap) ezt a célt szolgálják. A közzé és ekként közössé tételen túl a legitimációt (szentesítést, hitelesítést) is szolgálják. Maga a legitimáció ugyanis szoros kapcsolatban van a tudásátadással. Azok a tartalmak, melyeket átadnak a gyülekezettagnak számára jelentősnek is tűnik egyben, értékesnek mutatkozik. E tartalmak folyamatos tematizálásával szavatolni tudják az integrációt a közösség tagjai között valamint a későbbi generációk/később csatlakozók esetében is.

A legitimáció folyamata a vallás esetében szentesítést jelent. A szentesítés elsősorban azokra az egyén számára a közösséghez tartozás révén elsajátított eljárásokra vonatkozik, melyek a transzcendensre vonatkozó szubjektív érzetét értelemmel (interpretációt rendelve ahhoz) töltik fel. A legitimáció ekként nyelvi-kommunikációs mechanizmus. Elsődlegesen a jelentést artikuláló szignifikánsokra (szimbólumok) irányul. A szentesített szignifikációk egyben a közösség tagjai számára a transzcendens valóság bizonyítékaiként jelennek meg, ezáltal ezek a szignifikációk számukra ontológiai státusszal bírnak.

A közösségen belül a szignifikációhoz rendelt ontológiai státusz (az Isten által szavatoltság) adja az alapját a felettük gyakorolt ellenőrzésnek, annak, hogy figyelmet szenteljenek mindenekelőtt arra, hogy kell helyesen értelmezni őket. Jól mutatják a gyülekezeti sajtó értelmező mechanizmusai (etimológia, egzegétikai magyarázatai), hogy helyes az, ami beleillik, beleilleszthető a megszokott rendben, s összhangban van a korábbi legitim tapasztalatokkal. Ha nem, el kell vetni őket (ez történt a Hit Gyülekezetében az állati hangok utánzásával). A szisztematizálás ezért erőteljes cenzúrázást is jelent, amely alapvetően szakértői csoportok (a gyülekezet vezető, mint a lap kiadója és felelős szerkesztője és a presbiterek, mint a cikkek szerzői) működéséhez kapcsolódik. A szisztematizálás ugyanakkor nemcsak a szignifikációknak egy adott közösség számára összerendezett készletét jelenti, hanem lényeges azon közösségi keretek (tapasztalati alkalmak) létrehozása, melyek során e szignifikációs rendszer összhangba hozható az egyének sajátvilágában hozzáférhető tapasztalatával. A tanítások és bizonyágtevések a gyülekezet tagjaiban azt az erőteljes törekvést munkálják, hogy azok megélt érzéseiket folyamatosan átfordítsák, lefordítsák abba a nyelvi keretbe, amelyet a legitimációs eljárások során velük mint hiteleset elfogadtattak. Az összehangolódás az individuális megéltések között ugyanis azáltal teremődik meg, hogy a tapasztalat leírásában mind a hívek, mind a gyülekezeti sajtó ugyanazt a „szótárat” használja.

---

## **HETEDIK RÉSZ**

---

# **ÖSSZEGZÉS**

## 7. Összegzés

Ennek a tanulmánynak a központi tétele az volt, hogy a transzcendensből az ember, amit meg tud ragadni az csak nyelvi-kulturális közvetítés segítségével lehetséges. A tudásszociológia alapvető megállapítása az volt, hogy nem tudunk kilépni a kultúrából, esetleg nehézségek árán egy másikra tudjuk cserélni az elsődleges és másodlagos szocializációban elsajátított mintákat. Ezek a kulturális minták meghatározzák azt, miként tekintünk a világra, abban mit veszünk észre. „Általában mindezt egyszerűen magától értetődőnek tekintjük. Nem tudatosítjuk magunkban. Úgy vagyunk vele, mint szemüvegünk lencséivel: nem arra tartjuk, hogy nézegessük, hanem, hogy rajta keresztül nézzük a világot. A szemüveg lencséje ugyanarra szolgál, mint a saját szemem lencséje. Ilyen értelemben részem. Benne vagyok. S ugyanígy vagyunk kultúránk anyagával: nyelvvel, képeivel, fogalmaival, megértési és cselekvési módszereivel. Csak amikor szembekerülünk egy egészen más történelemtől formált teljesen más kultúrával és más nyelvvel, akkor vesszük észre, hogy amit mindig magától értetődőnek véltünk, az valójában csak egy módja a dolgok látásának” (Newbiggin 1996 23)

Fel kell tennünk a kérdést: Valójában be vagyunk-e zárva abba a nyelvi-kulturális keretbe, melyet például a vallásunk bocsát a rendelkezésünkre? Istenből csak azt tudjuk-e felfogni, ami szokásos kereteinkbe belefér? Van-e mód ebből a keretből a kilépésre?

- *Mi az, amit a transzcendensből fel tudunk fogni?*
- *Mi az, ami a kultúránkhöz (előzetes tudásunkhoz, felkészültségünkhöz, meglévő és használatos sémáinkhoz), és mi az, ami a transzcendenshez köthető?*
- *Azaz, mitől függ, miként látjuk, tapasztaljuk, ismerjük meg a transzcendenst?*
- *S az a mód, ahogy látja, tapasztalja, ismeri miként változtatja meg magát az észlelőt?*
- *Mit jelent az ágens felől nézve ennek a felkészültségnek a megléte?*
- *Hogyan alakulnak a kommunikációban közössé tett felkészültségek mentén közösségek?*



A transzcendenst mint az emberi kultúrában mutatkozót határoztam meg, amely mutatkozás feltételezi az azt észlelő ágenst. Vizsgálatom ekként irányult a humán oldalra, az egyén és közösség transzcendens tapasztalatra való felkészültségének bemutatására. Indokoltnak tartottam ebből a szempontból az érzet-élmény-tapasztalat fogalmának elhatárolását, mert ezzel kívántam jelezni, hogy bár érzetek révén hasonlóságok mutathatók ki különféle közösségekhez tartozó egyének istentapasztalataiban<sup>127</sup>, maga a tapasztalás szó azonban többet jelent, mint pusztán az érzületet: magában foglalja a valamilyen nyelvi-kulturális keretben értelmező (egyén) jelentéstulajdonításait. Jelentéstulajdonításról akként beszéltem, hogy az nem más, mint egy kódnak használata. Ugyanis valamilyen konstitutív alapra (legyen az vallás, művészet, tudomány stb., mint intézményesedett kód(okra)) tekintettel köthető össze jelölő és jelölt. Maga a létrejövő értelmezés (interpretáció) így a tapasztalásnak mint aktusnak a szerves része, nem választható le attól. Ha értelmezésről beszélünk, akkor viszont feltételeznünk kell egy, valamilyen azt lehetővé tevő nyelvi-kulturális keretet - ezt hívtam felkészültségnek, melyet a vallási tapasztalatok esetében szakrálisnak nevezünk el (Horányi, Lovász később Korpics-Szilczl)

Vallási tapasztalatról tehát akkor beszélhetünk, ha azt, amit észlelt az illető, valamilyen tudáskészlet, felkészültség mentén mint transzcendenst, vagy transzcendensre utalót azonosította. Ebben a dolgozatban az azonosítás módja, maga a felkészültség állt

---

<sup>127</sup> Lindbeck egy tapasztalati-kifejező módszert vázol, melyben a vallási tapasztalatok adják meg a közös, egyetemes, minden vallásra jellemző pontot. Azt mondja, hogy a vallási tapasztalatok utólag objektiválódtak, s ez az objektiválódás eredményezi a különféle vallások között meglévő különbségeket. Ugyanakkor, ha magára a tapasztalatra helyezzük a hangsúlyt esélyt kapunk egy párbeszéd kialakítására. Ennek egyik kísérlete volt, amikor nyugat-európai kolostorok szerzetesei és távol-keleti monostorok lakói cseréltek helyet egymással. A program eredménye is azt mutatta, hogy a tapasztalatok szintjén lehetett mód a vallások közti közeledésre, míg dogmatikai síkon nem történt előrelépés (a hindu szerzetesek számára az eucharisztia elfogadhatatlan maradt).

Ezek az elképzelések, melyek az ilyen kísérletek mögött állnak arról szólnak, hogy feltételezzük, hogy minden vallás közös alapja: az Isten szeretete, s ezt a tételt az ember alapvető beállítottságához kapcsoljuk. Lindbeck azonban azt állítja, hogy ezeknek a tapasztalatoknak az egységét nem feltételezhetjük önmagától értetődően, ugyanis ezek kifelé igencsak különböző, néha ellentétes módon valósulnak meg a keresztényeknél, buddhistáknál, a muszlimoknál. Lindbeck ezért egy új paradigmát javasol, melyet „kultúrnyelvészetinek” (más esetekben szabályelméletnek) nevez el, s ezen belül arról beszél, hogy a vallások olyan szabály- illetve jelképrendszerek, melyek egy meghatározott közösségi létformát magyaráznak (Kasper 1995 65). Ennek az elgondolásnak wittgensteiniánus alapjait nem nehéz felfedezni, mely szerint a nyelv nem egy előzetes tapasztalást fejez ki, hanem a nyelv teszi lehetővé a tapasztalást, azáltal, hogy annak a priori keretét adja, ekként irányítja azt, ami tapasztalatként jelenik meg általa. A nyelv mintáját alapulvéve Lindbeck azt állítja, hogy a dogmáknak, a vallási tanításoknak is az a szerepük, hogy alakítsák és létrehozzák azt a valóságot, amellyről szólnak. Ekként miként a nyelvek között különbségeket észlelünk, úgy a vallások között is.

vizsgálatom középpontjába. Állítom, hogy a felkészültség kommunikáció révén sajátítható el az egyén számára, azáltal, hogy közösségben van másokkal. A közösségben levés alatt a participálódást értem a közösség tudáskészletében. Azaz nem feltétlen kell valakinek katolikusnak lennie egyháziasságát illetően, hogyha női alak jelenik meg neki és vallásra, transzcendensre vonatkozó kijelentéseket tesz, ahhoz, hogy meglévő felkészültsége (azaz, hogy hallott már a katolikus vallás Mária-jelenéseiről) tapasztalatát azonosítani tudja. Ezért tartom azt, hogy az egyén vallásossága leírható a rendelkezésére álló, illetve számára elérhető (megszerezhető) felkészültség mentén. Ahhoz, hogy megértssem, mi történik a különböző vallásokban, vagy a különböző hívekkel, amikor a transzcendensből ismernek meg valamit, ennek a felkészültségnek a vizsgálatát kell elvégezni. A szakrális ebből a szempontból vált tehát számomra érdekessé, ugyanis mint felkészültségtípus olyan tudásokat és eljárásokat rögzít, melyek segítségével az emberek környezetük megértésére törekednek. Ugyanakkor, amit az adott felkészültséggel meg tudunk ismerni a világból, nem feleltethető meg azzal, amit más felkészültséggel elérhetünk abból. Igyekeznünk kell tehát minél részletesebben leírni az egyes felkészültség-típusokat.

Magát a felkészültséget az abban zajló szignifikációs aktusok bemutatásával írhatjuk le. Vallási közösségek felkészültségéhez hozzáférést jelentettek számomra az azokban alkalmazott vallási szimbólumok. Azok a képek és eszközök, amelyek rendelkezésünkre állnak a szakrálisban sémaként működnek, s befolyással bírnak ateizmusban, mi az, ami számunkra transzcendensként tud megjelenni. Kiinduló hipotézisem az volt, hogy hozzáférésünket a transzcendenshez a rendelkezésünkre álló keretek nagyban meghatározzák. A kutatásban azt kívántam bemutatni, hogy ez az eszközkészlet keresztény kultúrkörön belül maradván mennyire eltérő tudásokat jelenthet. Magát a felkészültséget vallásonként (egyházanként, közösségenként) különbözőnek tekintem, különböző tartalmakat is foglal magában.

Érdekes lehet továbbá, hogy ez a felkészültség miként is működik a társas élet különféle szinterein. Ez a felkészültség közzétételének kommunikatív módjait érinti. Azt vizsgálhatjuk ezáltal, hogy ezek miként lesznek közösségeket jellemző (közös)tudássá, mi történik ezekkel a felkészültségekkel különböző kommunikatív helyzetek során<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Az elmúlt időszakban ennek kutatásával töltöttem időmet. A szakrális narratívák társadalmi működéséről, a bizonyágtevés mint kommunikációs műfaj ilyen leírására irányuló próbálkozásaim.

Ebben a dolgozatban addig jutottam, hogy bemutassam e felkészültségek mentén hogyan tudunk elkülöníteni egymástól különféle vallásokat, vallási közösségeket. Így igyekeztem kutatásommal bizonyítani, hogy a felkészültség közzétételében, a tapasztalat kommunikálásában milyen szerepet játszik az adott konfesszió, azt állítva, hogy a konfesszionális keretek a tapasztalat felbukkanásának elsődleges közvetítői. Maga a konfesszió által működtetett liturgia intézményesített tapasztalatként tekintendő, de a liturgiaelemzésen túl (melyre nem éreztem kellőképpen felkészültnek magam) még egy lehetőség nyílik, hogy a konfesszió által a transzcendensre vonatkozó nyelvi keretet vizsgáljuk, ha azt a fogalmi apparátust tesszük meg kutatásunk tárgyává, melynek mentén tapasztalataikról beszélnek a hívek. Ezért empirikus kutatásom elsődlegesen nyelvi elemzés volt. E szimbolikus kifejezőkészlet vizsgálatával kívántam közel férközni a tapasztalatok felbukkanását meghatározó hálózathoz. Hálóról beszélek, s ebben meggyőződésemm a geertz-i, miszerint „az ember jelentések magaszötte hálójában függ” (Geertz 1994 173).

Ez a függőség erős implikaturája ennek a dolgozatnak. Azt állítom ugyanis, hogy maga a nyelv és a konfesszionális kultúra előrehuzalozza ezeket a tapasztalatokat<sup>129</sup>. Mintegy háttérrel biztosít ahhoz, hogy ezek a tapasztalatok felbukkanhassanak. Ez a relativista nézetekhez kapcsol engem, ugyanis ennek állítása maga után vonja, hogy az egyes hívőcsoportokat szótáraik különbségei elválasztják egymástól, azaz e szótárak függvénye lesz, hogy mit ismernek meg a transzcendensből. Így adódhat, hogy ugyanaz a transzcendens másként mutatkozik annak függvényében, hogy mire nyitott az adott ágens, milyen felkészültséggel képes a transzcendenst felfogni. Ezért amikor ilyen szótárakat hasonlítunk össze, valójában a vallások közötti különbséget szemléljük. A vallásközi párbeszéd ebben a felfogásban a nyelvek közti átjárást kell hogy jelentsen. A fordítást mint „kulturális praxist”.

Amikor vallások közti párbeszédről esik szó, éppen ezért nem az hangsúlyozódik, hogy szóról szóra fordítsunk át mindent egyik nyelvből a másikba (azaz közös rituális vagy liturgikus gyakorlat, közös hittanok és imák irányába mozdítsuk el a dialógust), hanem hogy megértsük azt a szemlélet- és gondolkodásmódot, ahogy a másik nyelvet beszélők,

---

<sup>129</sup> Előrehuzalozottságról beszélek, ez alatt azt értem, hogy léteznek ugyan olyan tapasztalatok, melyek széttörik, felülírják a meglévő kereteket, máskülönben nem is lehetne vallástörténetről beszélni (vö. Schaeffler 2003), mégis a vallási tapasztalatok kapcsán a paradigmákban való gondolkodást erőteljesebbnek tartom.

más szótárt használók a világra tekintenek. Azaz megértsük e szótárak használóinak világát milyen életminta járja át. Éppen ezért kutatóként nem is feladatunk az, hogy egyik vagy másik nyelvi keret jobbságáról, részletességéről, hamisságáról vagy épp igazságáról értekezzünk, hanem hogy bemutassuk, leírjuk mi is zajlik akkor, amikor egy ilyen szótárt használva nézünk a világra. Azaz itt a transzcendensre. Az általam végzett kutatás bizonyítja, hogy szemüvegünk lencséje ezt a transzcendenst különbözőnek mutatja. Kérdés ezután az lesz, hogyha ezt az állítást elfogadjuk, akkor mi is az, amit a vallási kijelentéseken keresztül megismerhetünk? Képesek vagyunk-e ezek által megismerni a transzcendens valóságot, vagy csupán a transzcendens valóságra vonatkozó gyakorlat kereteit? Azaz, ha ez így áll, akkor nem azt ismerjük meg, hogy ki is Isten valójában, hanem azt, hogy ki is ő a mi számunkra.

## Bibliográfia

**Abrahams**, R.D. én. Ordinary and Extraordinary Experience In *The Anthropology of Experience*. Turner W.V.-Bruner E.M. (eds.) Chicago: UP. 45-73.

**Allen**, Douglas. 1982. Mircea Eliade et le phénomène religieux. Paris: Payot

**Almond**, Philip C. 1982. Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions. Berlin-New York-Amsterdam: Mouton

**Alston**, William P. 1992. Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience. Ithaca-London: Cornell

**Anderson**, A. The Mystical and the Occult or Psychic in: <http://www.elstore.com/alan/mystocc.htm> (utolsó letöltés: 1998. május 10)

**Antal** László. 1976. A tartalomelemzés alapjai. Budapest: Gyorsuló idő.

**Armogathe**, Jean-Robert, 1996. A szertartások kötelező rendje. In *Communio* 1996/3. 5-11.

**Ayer**, A. J. 1977. Mi a kommunikáció? In Társadalmi kommunikáció (Józsa Péter szerk.). Budapest: Tankönyv Kiadó 118-134.

**Babos** István. 1996. Az egyház szentségei. Általános szentségtan. Budapest: Agapé

**Baillie**, John. 1962. The Sense of the Presence of God. London-Toronto: Oxford UP.

**Bacsó** Béla (szerk.) én. Szöveg és interpretáció. Budapest: Cserépfalvi

**Baker**, John Robert. 1983. Religious Experience and the Possibility of Divine Existence. In *Philosophy of Religion* 14. 225-232.

**Benkő**, Antal.

1979. Bevezetés a valláslélektanba. Róma: Dario Detti

2003. A valláspszichológiától a vallásosság pszichológiájáig. In Valláspszichológiai tanulmányok. Horváth-Szabó Katalin szerk. Budapest: Animula 19-51.

2006. A személyiség kiteljesedése.

<http://www.hessya.hu/okker/kiadvanyok/ifjukor1/206-benko.pdf> (utolsó letöltés: 2006. szeptember 3.)

**Berger**, Peter L.

1967. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday

2000. McJesus Kft.? – az egyházak mint vállalkozók in *Mérleg* 2000/1. 50-58.

2004. Vallás és európai integráció, In 2000, 2004/december, 13-18.

2007. Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió In *Szokrális kommunikáció* 203-219.

**Berger, Peter L.-Luckmann, Thomas.** 1998. A valóság társadalmi felépítése. Budapest: József

**Béthune, Pierre-Francois de.** 2003. A vallások közötti párbeszéd spirituális tapasztalata. In *Pannonhalmi Szemle*. 2003(XI)/4. 25-35.

**Bird, Frederic.** 1978. Carisma and Ritual in New Religious Movements in: *Understanding the New Religions. Needleman-Baker (eds.)* New York: Seabury. 173-190.

**Bräkenhielm, Reinhold Carl.** 1985. Problems of Religious Experience. Uppsala-Stockholm: Almqvist

**Bosch, David J.,** 2005, Paradigmaváltások a misszió teológiájában, Budapest: Harmat

**Boros István (szerk.)** 1996. Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés. Szeged-Budapest: Logos

**Boros János.**1998. Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés. Pécs: Jelenkor

**Boross Géza.** 1997. A református prédikáció kommunikációs problémái. Budapest: Ráday

**Bourguignon, Erika. én.** Cross-Cultural Perspectives on the Religious Uses of Altered States Consciousness. in: *Religious Movement in Contemporary America. Zaretsky, I.-Leone, Mark P. (eds.).* New Yersey: Princeton UP. 228-244.

**Bruncsák István.** 2006. A halott Isten öröksége. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban.* Nagyvárad: Posticum. 82-95.

**Bruner, Jerome S.** 1975. A perceptuális készenlétről. In *A tanulás szerepe az emberi észlelésben.* Marton L. Magda szerk. Budapest: Gondolat. 125-171.

**Bultmann, Rudolf.** 2007. Hit és megértés. Budapest: L'Harmattan.

**B. Vámos Vera.** 1966. Karl Jaspers filozófiája. Budapest: Gondolat

**Caillois, Robert.** 1939. L'homme et le sacré. Paris: Gallimard

**Chinnici, J.E.** 1978. New Religious Movements and the Structure of Religious Sensitivity in: *Understanding the New Religions. Needleman-Baker (eds.)* New York: Seabury 26-34.

**Clark, Ralph W.** 1984. The Evidential Value of Religious Experiences. in: *Philosophy of Religion* 16. 189-202.

**Clark, Walter Houston.** 1958. The Psychology of Religion. An Introduction to Religious Experience and Behavior. New York: Macmillan

**Cox, Harvey.** 1984. Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology. New York: Touchstone Book

**Dolhai Lajos.** 2002. A liturgia teológiája. Budapest: Jel

**Dulles, Avery.**

2003. Az egyház modelljei. Budapest: Vigilia

2005. A kinyilatkoztatás modellje. Budapest: Vigilia

**Durkheim, Emile.** 1965. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press

**Eagleton, Terry,** 2000, A fenomenológiától a pszichoanalízisig. Budapest: Helikon

**Edwards, Denis.** 1983. Human Experience of God. New York: Paulist

**Ehmann Bea.** 2002. A szöveg mélyén. Pszichológiai tartalomelemzés. Budapest: Új Mandátum

**Eliade, Mircea.**

1993. Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem. Budapest: Európa

1996. A szent és a profán. A vallási lényegről. Budapest: Európa

**Előd István.** 1981. Vallás és egyház. Budapest: Szent István Társulat

**Erős Ferenc szerk.** 2004. Az elbeszélés az élmények kulturális és klinikai elemzésében. Budapest: Akadémiai

**Fales, Evan.** 1996. Mystical experience as evidence in: *Philosophy of Religion* 40. 19-46.

**Farkas Kata**in – Kelemen János szerk. 2002. Nyelvfilozófia. Budapest: Áron

**Farmer, Herbert H.** 1943. Towards Belief in God. New York: Macmillan

**Fehér Márta-Békés Vera.** 2005. Tudásszociológia szöveggyűjtemény. Budapest: Typotex

**Fehér M. István.** 2001. Hermeneutikai tanulmányok I. Budapest: L'Harmattan

**Felkai Gábor.** 2001. A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszménye. In *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Budapest: Új Mandátum 7-57.

**Ferrater-Mora, José.** 1970. The Language of Religious Experience in: *Philosophy of Religion* 1. 22-33.

**Fónagy Iván.** 1990. Gondolatalakzatok, szövegszerkezet, gondolkodási formák. Linguistica Series C. Relationes, 3. MTA Nyelvtudományi Intézete

**Forgács József**

én Az érzelmek pszichológiája. Budapest: Kairosz

én Érzelem és gondolkodás. Az érzelem szociálpszichológiája. Budapest: Kairosz

**Forgie, William.**

Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity. in: *Philosophy of Religion* 15. 13-30.

1986. The Principle of Credulity and the Evidential Value of Religious Experience. in: *Philosophy of Religion* 19. 145-159.

**Fruttus István Levente.** 2003. A megtérés mint valláslélektani jelenség. In *Valláspszichológiai tanulmányok*. Horváth-Szabó Katalin szerk. Budapest: Animula. 113-127.

**Gadamer, Hans-Georg**

én Szöveg és interpretáció In Szöveg és interpretáció Bacsó Béla szerk. Budapest: Cserépfalvi. 17-43.

**Galanter, Marc - Buckley, Peter.** 1983. Psychological Consequences of Charismatic Religious Experience and Meditation. in: *The BrainWashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*. Bromley, D. - Richardson, J.T. (eds.). New York-Toronto: Edwin 194-200.

**Gánóczy Sándor.** 2006. Bevezetés a katolikus szentségtanba. Pannonhalma: Bencés

**Gáspár Csaba László.**

2000. Isten és a „semmi”. Filozófiai-teológiai tanulmányok. Budapest: Harmat

2006. Van-e „helye” Istennek a technikai civilizációban? Gondolkodás és istentapasztalat. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban* Nagyvárad: Posticum. 11-23.

**Geertz, Clifford.** 1994. Az értelmezés hatalma. (szerk. Niedermüller Péter) Budapest: Századvég

**Gilman, James E.** 1988. Rationality and Belief in God. in: *Philosophy of Religion* 24. 143-157.

**Glock, C.Y.-Stark, R.** 1965. Religion and Society in Tension. Chicago: Rand McNally

**Grondin, Jean.** 2002. Bevezetés a filozófiai hermeneutikába. Budapest: Osiris

**Grün, Anselm OSB-Reepen, Michael OSB.** 2000. Az imádkozó ember gesztusai. Pannonhalma: Bencés

**Habermas, Jürgen.**

1994. Válogatott tanulmányok. Budapest: Atlantisz

2001. A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete. Budapest: Új Mandátum

2005. Megismerés és érdek. Pécs: Jelenkor



2007. Belső transzcendencia, evilági transzcendencia. In *Szokrális kommunikáció* 121-143.

**Hall**, Ronald L. 2003. Polányi Mihály a művészetről és a vallásról. <http://www.szochalo.hu/szochalo-tudomany/hircentrum/article/100819/748/htm>. (utolsó letöltés: 2006. szeptember 29.)

**Hamilton**, Malcolm B. 1998. Vallás, ember, társadalom. Budapest: AduPrint

**Hargrove**, Barbara. 1979. The Holy. in: *The Sociology of Religion. Classical and Contemporar Az Approaches*. Illinois: AHM. 14-29.

**Hebb**, Donald O. 1978. A pszichológia alapkérdései. Budapest: Gondolat

**Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich. 2000. Vallásfilozófiai előadások. Budapest: Atlantisz

**Heidegger**, Martin. én. Mit jelent gondolkodni? In *Szöveg és interpretáció* Bacsó Béla szerk. Budapest: Cserépfalvi. 7-17.

**Henrici**, Peter. 1997. A hit megtapasztalása. In *Communio* 1997/3. 15-20

**Hernádi** Miklós. 1984. szerk. *A fenomenológiai a társadalomtudományokban. Válogatás*. Budapest: Gondolat

**Hill**, Jonathan. 2000. A keresztény gondolkodás története. Budapest: Athenaeum

**Holm**, Nils G. (ed.). 1982. Religious Ecstasy. Stockholm: Almqvist

**Hook**, Sidney (ed.). 1962. Religious Experience and Truth. Symposium. New York: Oliver

**Horányi Özséb**

1999. A kommunikációról. In *Társadalmi kommunikáció*. (Béres István-Horányi Özséb szerk.) Budapest: Osiris

2001. Az egyházakról (P. Szilczl Dórával közösen) In *Közéleti kommunikáció* (Buda Béla-Sárközy Erika szerk.) Budapest: Akadémiai 79-93.

2007. Kommunikáció mint participáció. (Horányi Özséb szerk.) Budapest: Typotex

**Horváth-Szabó** Katalin szerk. 2003. *Valláspszichológiai tanulmányok*. Budapest: Akadémiai.

**Horváth** Zsuzsa. 1995. Hitek és emberek. Budapest: ELTE

**Hoult**, Thomas Ford. én. The Sociology of Religion. New York: Dryden

**Huber**, Wolfgang. 2002. Az egyház a korszakváltás idején. Budapest: Kálvin

**Husserl**, Edmund. 1998. Az európai tudományok válsága I-II. Budapest: Atlantisz.

**James**, William.

1902. The Varieties of Religious Experience. New York: Penguin  
1956. The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. New York: Dower

**Jaspers, Karl**

1989. Bevezetés a filozófiába. Budapest: Európa  
2000. A filozófiai gondolkodás alapgyakorlatai. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó  
én. A transzcendencia rejtjelei. Budapest: Kairosz

**Jung, Carl Gustav**

1993. Az ember szimbólumai. Budapest: Göncöl 17-105  
2005. A nyugati és keleti vallások lélektanáról. Budapest: Scholar

**Karácsony András.**1995. Bevezetés a tudásszociológiába. Budapest: Osiris-Századvég

**Kelemen János.**

1977. A nyelvfilozófia kérdései. Budapest: Kossuth  
1978. A tudat és a megismerés. Budapest: Kossuth  
1984. George Edward Moore. Budapest: Kossuth  
2004. A nyelv: eszköz vagy maga az elme? In *Az észleléstől a nyelvig.* (Pléh Csaba-Kampis György-Csányi Vilmos szerk.). Budapest: Gondolat 11-17.

**Kessler, Hans.** 2006. Túl a fundamentalizmuson és a racionalizmuson. Jézus feltámadásáról és a holtak feltámasztásáról in *Mérleg 2006/1.*, Budapest 16-39.

**Kock, Manfred szerk.** 2004. *Az egyház a 21. században. A sokszínű jövő.* Budapest: Kálvin

**Korpics Márta-P.Szilczl Dóra szerk.***Szokrális kommunikáció.* 2007. Budapest: Typotex

**Kozma Zsolt,** 1994, A kommunikáció mint gyakorlati teológiai kérdés, in *Theológiai Szemle* 1994/2., 66-74

**Kövecses Zoltán.** 2005. A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe. Budapest: Typotex

**Kreiner, Armin.** 2007. Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban. In *Szokrális kommunikáció* 143-157.

**Krippendorf, Klaus.** 1995. A tartalomelemzés módszertanának alapjai. Budapest: Balassi

**Laski, Marghanita.** 1961. Ecstasy. A Study of some Secular and Religious Experience. London: Cresset

**László János**

1999a. Szociális reprezentáció. In *Kollektív, társas, társadalmi.* (Kónya Anikó-Király Ildikó-Bodor Péter-Pléh Csaba szerk.) Budapest: Akadémiai 453-465.  
1999b. Társas tudás, elbeszélés, identitás. Budapest: Scientia Humana – Kairosz

2005. Történetek tudománya. Bevezetés a narratív pszichológiába. Budapest: Új Mandátum Kiadó

**Lázár Kovács** Ákos. 2006. A tapasztalat – A valósággal folytatott dialógus. Richard Schaeffler a kanti esztétikai észlelésről. In *A nyilvánosság etikai és esztétikai dimenziói* Budapest: L'Harmattan 108-121.

**Leuba**, James H. 1972. The Psychology of Religious Mysticism. London-Boston: Routledge

**Lobkowicz**, Nikolaus. 1997. A vallási tapasztalás. In *Communio* 1997/3. 3-6.

**Liptay** Lothar. 2003. A kereszténység viszonya más vallásokhoz. A téma megközelítésének típusai korunk keresztyén teológiájában. Budapest: Kalligram

**Lovász** Irén.

2002. Szakrális kommunikáció. Budapest: Európai Folklór Intézet

2008. A szakrális kommunikáció kutatásáról, különös tekintettel az imádságra In *Studia Caroliensia* 2008/2. 37-46.

**Luckmann**, Thomas.

1967. The Invisible Religion. The Problem of Religion In *Modern Society*. New York-London: Collier

1991. The New and the Old in Religion In *Social Theory for a Changing Society*. Bourdieu, P.-Coleman, J.S. (eds.). New York: Westview. 167-182.

**Luhmann**, Niklas

1987. Válogatás Niklas Luhmann írásaiból (Némedi Dénes szerk.) Budapest: Művelődési Minisztérium

1999. Látom azt, amit te nem látsz. Budapest: Osiris

2006. Bevezetés a rendszerelméletbe. Budapest: Gondolat

**Martin**, Dean M. 1997. God and objects: Beginning with existence In *Philosophy of Religion* 41. 1-11.

**Maslow**, Abraham H. 1964. Religions, Values, and Peak-Experiences. Columbus: UP.

**McLeod**, Mark.

1987. The analogy argument for the proper basicity of belief in God. In *Philosophy of Religion* 21. 2-20.

1993. The limits of theistic experience: An epistemic basis of theistic pluralism. In *Philosophy of Religion* 34. 79-94.

**Meeker**, Kevin. 1994. William Alston's epistemology of religious experience. A 'reformed' Reformed epistemology? In *Philosophy of Religion* 35. 89-110.

**Melton**, Gordon J.- **Moore**, Robert L., év nélkül, The Cult Experience. Responding to the New Religious Pluralism. New York: Pilgrim

**Meyer**, William J. 2007. Privát hit vagy nyilvános vallás? Habermas vallási felfogásában bekövetkezett változás értékelése. In *Szokrális kommunikáció* 101-121

**Mezei** Balázs.

1995. Kortárs vallásfilozófia. Szisztematikus vázlat. In *Vallásfilozófia Magyarországon* Budapest: MTA Filozófia Intézet – Áron Kiadó. 9-23.

1997. Zárójelbe tett Isten. Budapest: Osiris

1998. Swinburne és a teizmus filozófiája In *Swinburne: Van Isten?*. Budapest: Kossuth. 165-189.

2003. Vallás és hagyomány. Budapest: L'Harmattan

2005. Ezredvégi számvetés. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor

**Mihályi** Gilbert. 1980. Az egyház liturgikus élete. Róma: TKK

**Molnár** Attila.

1995. A tudatreformáció és a vallásszociológia elvarázslása. In *Valóság* 8. 1-17.

1998. Új vallási jelenségek. In *Szekták – új vallási jelenségek* Lugosi Ágnes-Lugosi Győző szerk. Budapest: Pannonica

1999. Feljegyzések a kaotikus egyházból. Budapest: Kairosz

2002. Polányi Mihály. Budapest: Új Mandátum

**Molnár** Tamás. 1996. Filozófusok istene. Budapest: Európa

**Morel**, Julius és mtsai szerk. 2004. *Szociológiaelmélet*. Budapest: Osiris

**Moriyuki**, Abukuma. 1996. A Sociology of Religious Experience.

<http://...8001/moriyuki/weber/relig.exper.html> (utolsó letöltés: 1996. március 7.)

**Moscovici**, Serge. 2002. A szociális reprezentációk elmélete. In uő: Társadalomlélektan. Budapest: Osiris. 210-290.

**Neisser**, Ulric. 1984. Megismerés és valóság. Budapest: Gondolat

**Németh** Dávid. Szokrális kommunikáció In *Studia Caroliensia* 2008/2. 47-52.

**Newbigin**, Lesslie. 2006. Evangélium a pluralista társadalomban. Budapest: Harmat

**Noble**, K.D. 1987. Psychological Health and the Experience of Transcendence. In *The Counseling Psychologist* 15. 601-614.

**Oakes**, Robert. 1981. Religious experience and Epistemological Miracles: A Moderate Defense of Theistic Mysticism In *Philosophy of Religion* 12. 97-109.

**O'Hear**, Anthony. 1984. Experience, Explanation and Faith. An Introduction to the Philosophy of Religion. London: Routledge

**Otte**, Richard. 1996. Mackie's treatment of miracles. In *Philosophy of Religion* 39. 151-158.

**Otto**, Rudolf. 1997. A szent. Az isten eszméjében rejlő irracionális viszonya a racionálishoz. Budapest: Osiris

**Pappas**, George S. 1979. Justification and Knowledge. New Studies in Epistemology. Boston: Reidel

**Pargetter**, Robert. 1990. Experience, proper basicity and belief in God. In *Philosophy of Religion* 27. 141-163.

**Pataki** Ferenc. 2004. Érzelem és identitás. Budapest. Új Mandátum

**Penethum**, Terence. 1971. Problems of Religious Knowledge. London-New York: Macmillan

**Pete** Krisztián-**P.Szilczl** Dóra. 2007. A kommunikáció intézménye. In *Kommunikáció mint participáció* (Horányi Özséb szerk.) Budapest: Typotex: 17-101.

**Pettersson**, Thorleif. 1975. The Retention of Religious Experiences. Uppsala: Offset

**Phillips**, Stephen H. 1988. Mysticism and metaphor. In *Philosophy of Religion* 23. 17-41.

**Pléh Csaba**. 1998. Bevezetés a megismeréstudományba. Budapest: Typotex.

**Pléh Csaba-Kampis** György-**Csányi** Vilmos szerk. 2004. Az észleléstől a nyelvig. Budapest: Gondolat

**Polányi** Mihály. 1994. Személyes tudás I-II. Budapest: Atlantisz

**Pólya Tibor**.

2004. A narratív perspektíva hatása az elbeszélő személy észlelésére. In Az elbeszélés az élmények kulturális és klinikai elemzésében. (Erős F. szerk.). Budapest: Akadémiai 89-107.

2007. Identitás az elbeszélésben. Budapest: Új Mandátum Kiadó

**Power**, William L.

1982. Religious Experience and the Principle of Credulity. In: *Philosophy of Religion* 13. 85-92.

1987. Homo religious: From a semiotic point of view. In: *Philosophy of Religion* 21. 65-81.

**Proudfoot**, Wayne.

1973. Psychology and Religion. Brown, L.B.(ed.) Penguin

1986. Religious Experience. Berkeley: UP.California

**P. Szilczl** Dóra

1996. „Hazatalálók”. Az alternatív vallásokról In Vigilia. 1996/4. 270-278.

2000. Szekták-kultuszok...?

1.rész. Egy kis tipológia in:Egyházforum. 2000/3. 23-24.

2.rész. Az agymosás-vita in: Egyházforum. 2000/4. 16-18.

- 3.rész. Keresztény alapú szektás közösségek jellegzetes vonásai in: Egyházfórum. 2000/5. 21-22.
4. rész. A mozgalom elhagyása in:Egyházfórum. 2000/6. 20-21.
2001. Az egyházakról (Horányi Özsébbel közösen) *Közéleti kommunikáció* (szerk: Buda Béla-Sárközi Eika), Budapest: Akadémiai, 79-93.
2002. Hitelesség és tanúságtevés az egyházi kommunikáció vonatkozásában. in A kölcsönösség struktúrái 2002, Budapest: Balassi 157-166.
- 2007a. A kommunikáció intézménye (Pete Krisztiánnal közösen), in *A kommunikáció mint paticipáció*, Horányi Özséb szerk., Budapest: Typotex. 17-101.
- 2007b. Miért szakrális, miért kommunikáció? (Korpics Mártával közösen). In *Szagrális kommunikáció* (szerkesztő, Korpics Márta-P. Szilczl Dóra), 2007, Budapest: Typotex 11-36.
- 2007c. A participáció fogalmáról kommunikáció- és neveléseméleti megközelítésben, *Képzés és Gyakorlat*. 2007/2, 3-12. 3-12.
- 2007d. Vallás és kommunikáció. A valláskutatás kommunikációs perspektívái. In *Tanulmányok a társadalmi kommunikáció témaköréből*. (Fehér Katalin szerk.) Budapest: L'Harmattan
2008. A transzcendencia jelei: a vallási szimbólum – jelentés – kommunikáció, In *Jel és jelentés*. Geecső Tamás-Sárdi Csilla szerk. Budapest: Tinta. 254-264.

**Rabut**, Olivier. 1969. L'expérience religieuse fondamentale. Paris: Casterman

**Radcliffe**, Dana M. 1995. Nondoxastic faith: Audi on religious commitment. In *Philosophy of Religion* 37. 73-86.

**Rahner**, Karl.

1991a. Az Ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés. Budapest: Gondolat

1991b. A transzcendens valóság felfedezése In *Hit, szeretet, remény* Budapest: Egyházfórum 98-104.

The Reality of Religious Experience. <http://www.spiritweb.org/Urantia/p103.html>  
(utolsó letöltés: 1996. március)

**Ratzinger**, Josep. 1997. A világ és az ember képe a szent zenében. In *Communio* 1997/3. 61-70.

Religious Experience - *Encyclopaedia Britannica*

<http://www.britannica.com/b...article/5/0,5716,117395+109480,00.html>

(letöltés ideje: 2001. szeptember 20)

**Ricoeur**, Paul. én. Metafora és filozófia-diskurzus. In *Szöveg és interpretáció*. Bacsó Béla szerk. Budapest: Cserépfalvi 65-97.

**Ries**, Julien szerk.

2003. A szent antropológiája. A homo religious eredete és problémája, Budapest: Typotex

2006. A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban, Budapest: Typotex

**Rigán** Lóránd. 2006. Isten arca és a szentség megnyilvánulása a zsidó-keresztény hagyományban. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban*. Nagyvárad: Posticum 32-45

**Robbins**, Wesley J. 1974. John Hick on Religious Experience and Perception In *Philosophy of Religion* 5. 108-118.

**Rorty**, Richard. 1998. Megismerés helyett remény. Pécs: Jelenkor

**Runzo**, Joseph-Ihara Craig K.(ed.). 1985. Religious Experience and Religious Belief. New York: UP.

**Russell**, B. 1971. Le mysticisme. In *Science et religion*. Paris: Gallimard 126-141.

**Sapir**, Edvard.

1971. Vallások és vallásos jelenségek. In *Az ember és a nyelv*. Budapest: Gondolat. 203-220.

1994. The Psychology of Culture. In *A Course of Lectures*. Irvine, J.T. (ed.). Berlin-New York: Mouton de Gruyter.

**Schaeffler**, Richard. 2003. (németül: 1983) A vallásfilozófia kézikönyve. Budapest: Osiris

**Schultze**, Quentin J. 2007. Az „Isten-probléma” a kommunikációkutatásban in *Szokrális kommunikáció* 35-55.

**Searle**, John R. 2000. Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája. Budapest: Vince

**Sessions**, William Lad. 1982. Religious Faith and Rational Justification In *Philosophy of Religion* 13. 143-156.

**Sevigny**, Robert. 1971. L'expérience religieuse chez les jeunes. Montreal: UP.

**Skorupski**, J. 1976. Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology. New York: kiadó nélkül

**Somlai** Péter. 1997. Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata. Budapest: Corvina

**Stark**, Rodney. 1965. A taxonomy of religious experience. In *Journal for SSR* 1965/1. 97-116.

**Stenger**, Herman. 1974. Az elfelejtett dimenzió – az emberi kapcsolatok empirikus teológiája felé In *Mérleg* 1974/3 217-234

**Sudduth**, Michael L. 1995. Alstonian foundationalism and higher-level theistic evidentialism. In *Philosophy of Religion* 37. 25-44.

**Sudebrack, Josep.** 1997. Keresztény misztika és egyházi hit. In *Communio* 1997/3 20-28.

**Swinburne, Richard.** 1998. Van Isten? Budapest: Kossuth

**Szécsi Gábor.**

1998. Tudat, nyelv, kommunikáció. Válogatás a kortárs analitikus filozófia problémáiról. Budapest: Áron

2003. A kommunikatív elme. Budapest: Áron

**Taber, John A.** 1986. The Philosophical Evaluation of Religious Experience. In *Philosophy of Religion* 19. 43-59.

**Taft, Robert F.** 1996. Mit nyújt a liturgia? In *Communio* 1996/3. 11-24.

**Tarski, Alfred.** 1990. Bizonyítás és igazság. Budapest: Gondolat

**Thouless, Robert H.** 1961. An Introduction to the Psychology of Religion. Cambridge: UP.

**Tillich, Paul.** 1962. The Meaning of Religious Symbol. In *Religious Experience and Truth. Symposium.* Hook, Sidney (ed.) New York: Oliver 3-12.

**Tikk Domonkos.** 2007. Szövegbányászat. Budapest: Typotex Kiadó.

**Tischner József.** 2000. A dráma filozófiája. Budapest: Európa.

**Tomka Ferenc.** 1991. Intézmény és karizma az egyházban. Vázlatok a katolikus egyház szociológiájához. Budapest: OLI

**Tomka Miklós.**

1988. Vallásszociológia. Budapest.

1995. Csak katolikusoknak. Budapest: Corvinus

2002. A szekularizációról – pro és kontra. In *Lelkipásztor* 2002/8-9. 282-287.

2006. Vallás és társadalom Magyarországon. Piliscsaba: Loisir

Egyház és kommunikáció. Mely rétegekkel kommunikál a magyar egyház?  
[http://www.szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc\\_002.html](http://www.szepi.hu/irodalom/kedvenc/kc_002.html) (letöltés ideje: 2008. március 4.)

**Tőkés István.** 1999. Új hermeneutika. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont

**Tőzsér János.** 2004. Az érzéki tapasztalat tartalma. In *Az észleléstől a nyelvig.* (Pléh Csaba-Kampis György-Csányi Vilmos szerk.). Budapest: Gondolat 61-83.

**Troeltsch, E.** 1960. The Social Teaching of the Cristian Churches. New York: Harper

Tudományfilozófia. 1999. (Forrai Gábor-Szegedi Péter szerk.). Budapest: Áron

**Unger, Johan.** 1976. On Religious Experience. A Psychological Study. Uppsala: Univ.

**Yinger, Milton.** 1957. Religion, Society and the Individual. New York: Macmillan



**Veiko**, Antonen. 2004. Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban. Módszertani újítások. Budapest: Vallástudományi Tanulmányok 5.

**Vergote**, Antoine. 2003. Mi és mi nem a vallás pszichológiája? In *Valláspszichológiai tanulmányok*. Horváth-Szabó Katalin szerk., Budapest: Akadémiai. 5-19.

**Vető** Lajos. 1966. Tapasztalati valláslélektan. Budapest: Evangélikus Egyház Sajtóó.

**Viedenhofer**, Siegfried. 2005. A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai. In *Vigilia* 2005/3. 212-220.

**Vincze Orsolya-Bigazzi** Sára szerk. 2008. Élmény, történet – a történetek élménye. Budapest: Új Mandátum Kiadó

**Voight** Vilmos. 2004. A vallási élmény története. Budapest. Timp

**Webb**, Mark O. 1985. Religious Experience as Doubt Resolution In *Philosophy of Religion* 18. 81-86.

**Weber**, Max. 1992. Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai. in: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* 2/1. Budapest: KJK. 109-325.

**Weissmahr** Béla

1995. Ontológia. Bécs-Budapest-München: Mérleg-Távlatok

1996. Filozófiai istentan. Bécs-Budapest-München: Mérleg-Távlatok

1999. Hit és tudomány a katolikus teológia szemszögéből. A keresztény teológia tudományjellege. In *Valláskutatás* 1999/5

**Veress** Károly. 2006. A vallásos hagyomány és az archaikus ember. In *Sziget a szárazföldön. Előadások a Posticumban* Nagyvárad: Posticum. 23-32

**Wiedenhofer**, Siegfried. 2005. A vallási hagyományok logikája, hermeneutikája és pragmatikája. Egy összetett és árnyalt hagyományelmélet alapvonalai In *Vigilia* 2005/3 212-220.

**Wikström**, Owe

2002. A kifürkészhetetlen ember. Létkérdések. Pszichoterápia, Lelkipásztorlás. Budapest: Animula

2003. Attribúció, szerepek, vallás. Sundén vallásos szerepelméletének teoretikai elemzése és a vallásos élmények attribúciós megközelítése. In *Valláspszichológiai tanulmányok*. Horváth-Szabó Katalin szerk. Budapest: Animula 51-65.

**Whitehead**, Alfred North. 2001. Folyamat és valóság. Budapest: Typotex

**Wittgenstein**, Ludvig.

1989. Előadások a vallásos hitről. 797-808

1989. A bizonyosságról. Budapest: Európa

1992. Filozófiai vizsgálódások. Budapest: Atlantisz

**van Wouidenberg, René.** 1994. Alston on direct perception and interpretation. In *Philosophy of Religion* 36. 117-124.

**Wuthnow, R.** 1978. Peak Experience: Some Empirical Tests. In *Journal of Humanistic Psychology* 18. 59-75.

**Zahrnt, Heinz.** 1997. Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a XX. században. Budapest: LUX

**Zalatnay István.** 2008. Liturgikus nyelv és valóság In *Studia Caroliensia* 2008/2. 58-62.

**Zink, Jörg.** 2003. Egyetemes egyház, de mikor? Budapest: Kálvin Kiadó

**Zverina, Josef.** 1997. A vallási tapasztalás felvázolása. In *Communio* 1997/3. 6-9.

**Zulehner Paul M.** 2004. Igen a vallásra – nem az egyházra? Az egyház a holnap multikulturális társadalmában. In *Az egyház a 21. században. A sokszínű jövő.* (Kock, Manfred szerk.,) Budapest: Kálvin Kiadó

## **Források:**

### Hit Gyülekezete

#### *Könyvek:*

**Bartus** László. 1999. Fesz van. A Hit Gyülekezet másik arca. Budapest: a szerző magánkiadása

**Németh** Sándor. 2001. A hit botránya. Budapest: Új Spirit

**Szemelvények** a Hit Gyülekezete történetéből. Az első 20 év. 1999. Budapest: Hit Gyülekezete Sajtóosztálya

#### *Cikkek:*

**F. Kovács** László. *A salgótarjáni „részegek”* In *Új Exodus* 1995/2, 72-76.

**Görbicz** Tamás. *Az új hullám a Hit Gyülekezetében* In *Új Exodus* 1995/2, 66-70.

**Hack** Márta. *Patakok a kietlenben. Az öröm és megnyilvánulásai a bibliai szavak tükrében* In *Új Exodus* 1995/2, 38-48.

**Horváth** Norbert. *Nevetni jó.(képriport)* In *Új Exodus* 1995/2, 70-72.

**Králl** Csaba. *És lesz az utolsó napokban...A megújulás két csatornája: Rodney Howard-Browne és az Airport Vineyard* In *Új Exodus* 1995/2, 56-62.

#### **Kovács** Klára

Egészséges vagy, apu! In *Hit Info* 1996. május 4. 21-22.

Noha vak voltam, most látok In *Hit Info* 1996.június 8. 29.

Rövidebb út az egyenesnél. In *Hit Info* 1996. november 1. 23.

**Liardon**, Roberts. *Öröm: az elementáris erő* In *Új Exodus* 1995/2, 32-38.

#### **Locsmándi** Andrea

A mérnök álma. In *Hit Info* 1996. június 8. 33.

Adni jó. In *Hit Info* 1996. július 13. 26-27.

Ez nem mozi. In *Hit Info* 1996. július 13. 28.

A szabály az szabály. In *Hit Info* 1996. augusztus 24. 36-37.

Víz alatt. In *Hit Info* 1996. szeptember 25. 10-11.

Rabló-pandúr. In *Hit Info* 1996. december 11. 21.

#### **M. Szabó** Mária

Meleg, májusi nap volt. In *Hit Info* 1994. augusztus 5.

Az út végén fény világított. In *Hit Info* 1994. november 10-11.

**Németh** Sándor. *Hanyatlás s megújulás.* In *Új Exodus* 1995/2, 4-32.

**Ruff** Tibor. *Senki sem uralkodhat a Szél felett* In *Új Exodus* 1995/2, 48-56.

### **Sebők Andrea**

Ott szeretnék lakni, ahol ezek a boldog emberek. In Hit Info 1995. január 14.  
„Olyan a szíve mint egy tizenhét évesé” In Hit Info 1995. március 10-11.  
Eltemettek nap mint nap... In Hit Info 1995. március 12.  
Csak szeretettel tartozunk mindenkinek. In Hit Info 1995. április 14.  
Az ember addig él, amíg aktív. In Hit Info 1995. július 14-15.  
Szárazságszörnyű eső. In Hit Info 1995. július 16-17.  
Te tényleg meglőttél! In Hit Info 1995. szeptember 11-12  
Boldog boldogok. In Hit Info 1996. március 6. 29.  
Öt mázsa dinnye. In Hit Info 1996. április 13. 25.  
Szobota egy – Szobota kettő. In Hit Info 1996. április 13. 26-27  
Doki ecsettel. In Hit Info 1996. május 4. 18-19.  
Nincs valami kedvezmény? In Hit Info 1996. május 4. 20.

### **Somorjai László**

„Igaz barátokra találtunk” In Hit Info 1994. április 12-13.  
„Hitben járok, nem látásban.” In Hit Info 1994. június. 8-9.  
Az Ige valóban adni akar. In Hit Info 1994. július. 18-19  
A megtérés valóságos változást hozott. In Hit Info 1994. augusztus 12-13  
Gyere, és légy az én tanítványom. In Hit Info 1995. január. 16-17  
Hozzáink illő eledellel táplál az Úr. In Hit Info 1995. március. 8-9.

### **Szerdahelyi Krisztina**

Két kis kosár cseresznyemagból. In Hit Info 1995. szeptember 13  
A gép számol: pánik, pánik. In Hit Info 1995. augusztus 10-11  
Mindennapi kenyér. In Hit Info 1996. március 6. 26-28  
Kövek, amelyeken lépkedünk. In Hit Info 1996. április 13. 22-24  
Aranyélet. In Hit Info 1996. június 8. 30-32.  
Széliramban. In Hit Info 1996. július 13. 24-25.  
Pajzs és páncél. In Hit Info 1996. szeptember 25. 8-9.  
Mosoly a célfotón. In Hit Info 1996. november 1. 20-22  
Csak természetesen. In Hit Info 1996. december 11. 18-20.

### **Szerző nélkül**

Kell egy jó csapat. In Hit Info 1995. augusztus 12-14.  
Lépek egyet nem fáj, még lépek, most se fáj. In Hit Info 1995. szeptember 10-11.

**Szöllősi Tibor.** *Úgy működjön Isten, ahogy neki tetszik. Ébredések és megnyilvánulások*  
In *Új Exodus* 1995/2, 62-66.

### **Keresztény Advent Közösség**

**Vankó Zsuzsa.** 1994. A boldogság törvénye. Bibliai etika.

**Vankó és msai szerk.** 1995. „Igazságot kövess, hogy élhess!” Budapest: Bibliaiskolák  
Közössége

**Vankó Zsuzsa – Reisinger János.** Én. Bevezetés a Biblia tanulmányozásához.  
Budapest: Bibliaiskolák Közössége